



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Programas Académicos de Ciencia Social

**Sistemas económicos en las comunidades campesinas del
Perú**

TESIS

Para optar el Grado Académico de Doctor en Antropología Social

AUTOR

César FONSECA MARTEL

Lima, Perú

1972

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Programas Académicos de Ciencia Social



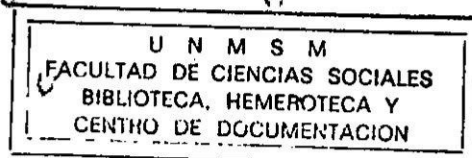
**Sistemas Económicos en las
Comunidades Campesinas del Perú**

TESIS

**Para optar el Grado Académico de
Doctor en Antropología Social**

Por

César Fonseca Martel



Lima - Perú

1972

A

los comuneros
de Chaupiwara

C O N T E N I D O

Pág.

INTRODUCCION 1

CAPITULO I

CONTINUIDAD DEL IDEAL DEL USO VERTICAL DE LAS ECOLOGIAS

Los diversos pisos ecológicos	15
La técnica del barbecho	45
La minka en el barbecho y en el jara-muruy.	65
El yupanakuy y el chacra-manay	90

CAPITULO II

INTERCAMBIO TRADICIONAL Y MERCADO MODERNO

El trueque y la complementaridad ecológica.	105
El trueque y el acaparamiento de	
productos agropecuarios	129
La economía mestiza	140
La especialización en la producción.....	155

CAPITULO III

ESTRATIFICACION SOCIAL Y LOS PROGRAMAS DE	
DESARROLLO COMUNAL	174
CONCLUSIONES	212
BIBLIOGRAFIA DE FUENTES CITADAS	222

C O N T E N I D O

	Pág.	
INTRODUCCION	1	
CAPITULO I		
CONTINUIDAD DEL IDEAL DEL USO VERTICAL DE LAS ECOLOGIAS		
Los diversos pisos ecológicos	15	
La técnica del barbecho	45	
La minka en el barbecho y en el jara-muruy.	65	
El yupanakuy y el chacra-manay	90	
CAPITULO II		
INTERCAMBIO TRADICIONAL Y MERCADO MODERNO		
El trueque y la complementaridad ecológica.	105	
El trueque y el acaparamiento de productos agropecuarios	129	
La economía mestiza	140	
La especialización en la producción.....	155	
CAPITULO III		
ESTRATIFICACION SOCIAL Y LOS PROGRAMAS DE DESARROLLO COMUNAL		174
CONCLUSIONES	212	
BIBLIOGRAFIA DE FUENTES CITADAS	222	

INTRODUCCION

Pongo a consideración de los señores catedráticos integrantes del Jurado mi tesis titulada: "Sistemas Económicos en las Comunidades Campesinas del Perú", para optar el Grado Académico de Doctor en la especialidad de Antropología Social.

El objeto de la presente tesis es analizar la transición de una economía tradicional a una economía de mercado en las comunidades campesinas del país. No es mi propósito deslindar ni caracterizar ambos sistemas económicos en sus formas puras, lo cual, en el caso concreto de nuestras comunidades, no sería científicamente posible, sino, mostrar la mezcla de los diversos elementos característicos de los períodos precolombino, colonial y contemporáneo. Para esto usaré el modelo teórico del "ideal del uso vertical de las ecologías" y el proceso de formación del mercado interior; o sea, una combinación de un conjunto de pa-

trones culturales andinos, cuyo objetivo es el autoabastecimiento familiar con otro conjunto de elementos característicos de la sociedad capitalista, cuyo objetivo es el lucro personal.

~~Me referiré a las comunidades que se organizaron en base a la territorialidad~~ como consecuencia de la reducción de ayllus en pueblos (1569-1581) y de la composición de tierras en las primeras décadas del siglo XVIII y no así de las que continúan dependiendo directamente del sistema tradicional de haciendas. Es decir de aquellas comunidades que todavía mantienen una organización económica, política y religiosa semiautónoma: control comunal de los recursos paralelamente al control individual; acceso a los diversos microclimas con fines de autoabastecimiento familiar y con propósitos comerciales; elección de varayos por turnos mediante el sistema de yupanakuy y nombramiento de autoridades (nuevos aspirantes al poder) por las dependencias estatales; fiestas religiosas paganas y católicas asociadas a la fecundidad de la tierra y a la salud personal; intercambio de bienes y de servicios a través de las relaciones de reciprocidad y del trueque de productos ya sea con fines de subsistencia familiar o de acaparamiento de productos agropecuarios.

Estas sociedades han sido definidas por Alfred Kroeber como "sociedades parciales con culturas parciales" (1948, p.284) y por Eric R.

Wolf como sociedades integradas por productores agrícolas que ejercen un control efectivo de la tierra y tienen por meta la subsistencia, no la reinversión. Por lo tanto, diferente del aparcero cuyo control de la tierra está sujeto a una autoridad externa (1967, p. 501-504).¹ En este sentido Wolf define el campesinado desde la perspectiva económica y estructural.

Algunos estudiosos analizan la sociedad peruana desde la perspectiva del dualismo cultural y socio-económico, no sólo como la coexistencia de un sector tradicional (economía de subsistencia) y otro moderno (economía capitalista), sino también como la dominación de un grupo minoritario que oprime a las masas campesinas (Bourricaud, 1952 y 1966). Otros prefieren hablar de pluralidad de situaciones sociales y culturales (Matos Mar, 1966) o de la emergencia de una nueva clase social (Quijano, 1965), teniendo como marco teórico el concepto de dependencia interna y externa. En general, los científicos sociales que estudian la realidad socio-cultural del país esta-

1 Según algunos autores la sociedad campesina aparece juntamente con las ciudades (Redfield, 1963); otros vinculan su antigüedad a la formación de los primeros Estados (3,500 años a. de J.C. para el Oriente Medio), momento en el cual se produce la transición de productores primitivos a campesinos (Wolf, 1971, p.21).

rían de acuerdo en señalar que la extensión del capitalismo a las áreas rurales va modificando las estructuras tradicionales, y, en consecuencia, aún las comunidades más atrasadas del país están ligadas por "delgados canales" a la economía de mercado nacional y mundial.

Pero no sabemos con precisión el proceso de transformación que está afectando a las estructuras tradicionales, no sabemos cuáles son esos "canales delgados" que unen a las comunidades más apartadas con el mercado nacional y mundial; no tenemos una información sobre la continua mezcla de la vida urbana y rural, ni sobre el proceso de diferenciación campesina; desconocemos la forma y contenido exactos de la articulación de la economía tradicional al sistema capitalista. En sociedades como la nuestra, con un antiguo pasado cultural, el paso de una economía tradicional a una economía de mercado tiene características que lo hacen diferente de cualquier país subdesarrollado del mundo. En consecuencia, el estudio del período de transición por el que atraviesan nuestras comunidades sólo será posible mediante un análisis dialéctico de las relaciones del hombre con su medio ambiente y con sus semejantes dentro del proceso de la producción. Y éste es un esfuerzo por construir el desarrollo del país sobre la base de las organizaciones comunales, en vez de ignorarlas y destruirlas. Dentro de esta misma perspecti-

va aun los políticos con menos prejuicios consideran a los comuneros como seres capaces de desarrollarse mediante el ejercicio de la minka y del ayni, formas de trabajo que constituyen las bases sobre las cuales se sustentan los programas de desarrollo comunal.

Teniendo como marco de referencia teórica la naturaleza socio-económica de toda sociedad campesina y las particularidades que ofrecen nuestras comunidades se pueden formular las siguientes preguntas: ¿Qué papel juega el medio ambiente en la continuidad de ciertos patrones culturales andinos? ¿Cuáles son las exigencias internas y externas que deben cumplir los campesinos? ¿Las comunidades son sociedades más o menos homogéneas o son sociedades estratificadas? ¿Qué tipo de conflictos internos y externos ha creado la desigual participación en las ventajas de los cambios? ¿Hasta qué punto los campesinos están integrados a la sociedad nacional? En la presente tesis trataré de responder a estas preguntas en base a mis trabajos de campo en el altiplano boliviano, en el valle de Chancay, en las comunidades del extremo sur del alto Marañón y del alto Huallaga, en los valles de Pomabamba, Andahuaylas, Callejón de Huailas y en algunas comunidades de Ayacucho, Puno y Junín.

Mi propósito es demostrar concretamente que ciertos patrones cultu-

rales andinos tales como la organización social basada en las actividades cíclicas y en el "ideal del uso vertical de las ecologías"¹, siguen normando la economía de subsistencia familiar en las comunidades, a la vez que los campesinos se especializan en la producción y participan cada vez más en el mercado nacional.]

Dentro de un terreno hipotético se podría argüir que en una sociedad donde cada grupo humano trata de alcanzar el autoabastecimiento a través del acceso a los diversos microclimas, el comercio no tendría razón de ser. Sin embargo, en el caso de las comunidades contemporáneas, ambas formas se combinan y se superponen.

Basta mirar el Padrón General de las "Comunidades de Indígenas" para comprobar que cada comunero es poseedor de 5, 10, 20 o más diminutas parcelas, con nombres individuales en quechua, a diferentes altitudes, desde las orillas de los ríos hasta las cumbres elevadas y, por otro lado, estos mismos campesinos están constantemente comercializando sus excedentes de producción en los mercados y en las ferias locales. Aún más, una misma norma cultural como el trueque de productos, institucionalizada con el fin de alcanzar el

1 Según el Dr. John V. Murra, el patrón de control "vertical" de las ecologías tuvo probablemente una distribución pan-andina. Ver Murra, 1967, pp. 384-386.

ideal de la complementaridad ecológica, es al mismo tiempo, manipulada en beneficio personal a través de la comercialización.

El "ideal del uso vertical de las ecologías" parece que fue el núcleo de la vieja cultura que aún está viva y vigorosa. Es verdad que el uso de la moneda empezó a pocos años de establecido el sistema de encomiendas. Los indígenas tuvieron que recurrir a la comercialización y al trueque de sus productos porque sólo así podía abastecerse de las especies consideradas en la larga lista de tributaciones que pesaban sobre ellos. También es verdad que los grupos étnicos que controlaban diversas regiones ubicadas a gran distancia de sus bases de residencia, las perdieron al ser despojados de estos archipiélagos por los encomenderos; más tarde en la época republicana, con la nueva demarcación territorial en provincias, dicho control se perdió definitivamente.

Sabemos, por otro lado, que para los fines del modo de producción colonial ciertas instituciones tales como la consolidación política de los grupos étnicos, el culto a las huacas locales y el sistema de parentesco fueron liquidadas mediante la implantación de las encomiendas, las intensas campañas de "extirpación de idolatrías" y la reducción de ayllus a pueblos. Pero también fueron conservadas otras, como la mita para explotar más eficientemente el trabajo de

los indígenas. Esta institución preeuropea fue también la base para la creación de nuevas obligaciones serviles entre los "colonos" y "peones" de las haciendas, formación social caracterizada por José Carlos Mariátegui como la convivencia de comunidad y latifundio, y descrita en la literatura antropológica como un conjunto de relaciones de dependencia "indio-mestizo".

Sin embargo, en regiones donde los diversos nichos ecológicos están a muy corta distancia de las bases de residencia de las comunidades, el "control vertical" todavía puede ser fácilmente perceptible. Además, otros elementos culturales, como el trueque de productos y el pastoreo trashumante, se desarrollaron en relación constante y estrecha con la vieja configuración cultural. Es decir, los cambios en la agricultura han sido lentos y evolutivos, aunque dada la coyuntura actual, como consecuencia de la aplicación de la Ley de Reforma Agraria, sería muy interesante estudiar si el viejo patrón cultural está en proceso de adaptación a la nueva situación, o está originando por primera vez un serio conflicto; mientras que la actividad mercantil empezó a desarrollarse más rápidamente con la emergencia de grupos de ganaderos, artesanos, "negociantes", y con la cada vez mayor afluencia de jornaleros agrícolas a las plantaciones y a los centros mineros.

Se desprende de lo anterior que ni el coloniaje, ni la época republicana, significaron la ruptura total de las normas culturales de la agricultura de subsistencia; mientras que las relaciones de dependencia "indio-mestizo" empezaron a debilitarse como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial, que impulsó definitivamente las plantaciones de la costa y la explotación minera, que desde entonces significan grandes mercados para la fuerza de trabajo y para la comercialización de los excedentes de producción procedentes de las comunidades rurales.

Como resultado de este largo proceso socio-económico, los campesinos de las comunidades contemporáneas tienen un comportamiento bicultural. Es decir, no constituyen grupos étnicos más o menos homogéneos y aislados, ni son conservadores como sostiene Redfield (1963). Tampoco se desenvuelven paralelamente a la cultura "criolla" y "mestiza", como podría sostener Ralph Beals (1954). Los campesinos se gobiernan por sus propias leyes y costumbres y por las de la sociedad mayor. Tienen que cumplir inevitablemente con las exigencias internas (faenas comunales, pasar cargos civil-religiosos, etc.), bajo el riesgo de perder sus derechos al recurso básico, la tierra, y el acceso a la prestación de trabajo de los demás; y, también tienen que cumplir con las exigencias externas provenientes de las clases dominantes: trabajo asala-

riado de vez en cuando en los fundos, haciendas, plantaciones y en los centros mineros.

Hemos podido comprobar que los campesinos recurren a las normas tradicionales de intercambio de bienes y de servicios con fines diversos. Los "más pobres", a través de estas normas, logran el autoabastecimiento familiar. Se trata también de sectores de campesinos que ignoran deliberadamente las leyes que rigen los mercados modernos, por lo que son acusados de "indios brutos" y de "conformistas", estereotipos que a través de los siglos coloniales desarrollaron en los indios complejos de inferioridad. Algunos antropólogos interpretan esta actitud como "paternalismo", o como una actitud pasiva o de "masoquismo síquico" (Stein, 1961). Tal realidad parece corresponder más bien a un nivel evolutivo anterior a la expansión capitalista, cuando las comunidades todavía eran sociedades más o menos homogéneas, y por ello denominadas por Eric R. Wolf (1967) "comunidades campesinas corporadas y cerradas".

Otros sectores de campesinos manipulan las reglas tradicionales para acaparar productos agropecuarios y luego venderlos en las ciudades y en los centros industriales con mayores ventajas personales. El status de "negociante" es una nueva fuente de prestigio entre los campesinos de todos los sectores. Las características

socio-económicas de estos grupos emergentes han sido descritas por varios autores como el proceso de mestizaje y de cholificación.

Finalmente, hay sectores de ex-feudatarios de haciendas que se organizan en sindicatos agrarios y cooperativas comunales, utilizando las reglas tradicionales para incrementar sus acciones en las instituciones a que pertenecen. Al mismo tiempo refuerzan los lazos de solidaridad, rompen las relaciones de dependencia con los "mestizos" y hacendados al entrar en contacto directo con el Gobierno Central y al garantizar la participación igualitaria y colectiva de las ventajas del cambio. Esta situación de solidaridad comunal ha sido interpretada por Castro Pozo como la base del cooperativismo socialista (1969).

Los diferentes propósitos, sin embargo, no son exclusivos de los diversos sectores de campesinos. Los "más pobres" también manipulan las reglas tradicionales cuando van a desenvolverse dentro de la esfera económica del mercado. Por esto la participación de las normas tradicionales tiene un doble efecto: por un lado, permite a todos los sectores de campesinos asegurarse el autoabastecimiento familiar y, por otro, una mayor participación de estos mismos sectores en el mercado nacional, ya sea a nivel individual o colectivo. En todo caso, la organización comunal sigue manteniendo

su fuerza, que es la característica peculiar de todas las comunidades del Perú, de gran interés teórico en el esclarecimiento de la naturaleza de la sociedad campesina y como recurso inevitable en el desarrollo del país.

Nuestro trabajo comprende tres capítulos. En el primero trato sobre la continuidad del "ideal del uso vertical de las ecologías" como máxima expresión de la agricultura de subsistencia familiar: los criterios lógicos que los campesinos usan para clasificar los diversos microclimas en zonas y sub-zonas, en relación a sus bases de residencia, a los centros poblados que habitan y a los cultivos; la técnica del barbecho, sus modalidades según los pisos ecológicos y su correlación inevitable con las clases de tierras de cultivo y con los efectos positivos y negativos de los agentes naturales; las formas tradicionales de acceso a las tierras y a la fuerza de trabajo de los demás; las ceremonias ligadas al sembrío de maíz; la elección de varayos, el rito de purificación de la tierra y la confirmación anual y simbólica por la comunidad del usufructo de las parcelas individuales.

En el segundo capítulo me ocupo del intercambio de productos entre campesinos procedentes de diversas ecologías como una nueva manera de lograr el ideal del autoabastecimiento familiar y como for-

ma de acaparamiento de productos agropecuarios. Es decir, cómo los campesinos participan a la misma vez en dos esferas económicas distintas y exclusivas: la esfera de la subsistencia y la del mercado, cada una con sistemas de equivalencias y valores diferentes. Me ocupo también de la especialización en la producción como alternativa para participar en la economía de mercado, especialización que no significa ruptura total del patrón tradicional de seguir combinando la técnica agrícola con la ganadera.

Finalmente, en el tercer capítulo trato sobre la estratificación social en las comunidades: la emergencia de sectores de campesinos "pudientes" y "negociantes" y las relaciones de dependencia interna entre estos sectores; el conflicto dentro de las comunidades como consecuencia de una mayor diferenciación social y el conflicto con haciendas; la expropiación de tierras y la organización de los campesinos en cooperativas comunales como alternativas decisivas para el desarrollo de las comunidades campesinas.

La técnica empleada en mis trabajos de campo fue básicamente la observación participante mediante la constante confrontación de lo que los informantes dicen con lo que hacen. Entrevisté a comuneros viejos y jóvenes, analfabetos y "leídos", hablantes quechuas y aymaras, "colonos", ex-colonos, "mestizos", "negociantes", ha-

cendados, etc. Usé el documento burocrático de la visita de Iñigo Ortiz de Zúñiga a Huánuco en 1562 y los datos estadísticos contenidos en los "patrones de comuneros" en poder de las "comunidades de indígenas" estudiadas.

Mis trabajos de campo los realicé en colaboración con diferentes proyectos: "La Vida Provinciana Incaica" dirigido por el Dr. John V. Murra (1964-1966) con quien investigamos por más de dos años los rasgos culturales y socio-económicos de la sociedad andina aún latentes en las comunidades contemporáneas del extremo sur del alto Marañón y del alto Huallaga; del Instituto Indigenista Peruano (1966-1967) en un proyecto de desarrollo comunal, dentro de la zona de Acción Conjunta del Callejón de Huailas; finalmente, del Instituto Smithsonian de Washington como parte de un proyecto de Arqueología Andina, dirigido por el Dr. Clifford Evans y la Dra. Betty J. Meggers, que me permitió salir con mis estudiantes a las comunidades del Centro del País, durante los períodos vacacionales de 1970 y 1971. A todos ellos mi profundo agradecimiento por haberme brindado la oportunidad de llevar a cabo mis investigaciones antropológicas en diferentes áreas del país, y obtener resultados tanto teóricos como prácticos sobre las estructuras tradicionales y sus transformaciones, campo éste que aún sigue abierto para futuras investigaciones.

CAPITULO I

CONTINUIDAD DEL IDEAL DEL
USO VERTICAL DE LAS ECOLOGIASLos diversos pisos ecológicos

Debido a que los Andes se elevan abruptamente desde el litoral del Pacífico hasta alcanzar alturas que pasan los 6,000 metros sobre el nivel del mar, para luego descender en el extremo oriental formando la extensa planicie del Amazonas, la geografía del Perú presenta una configuración peculiar: una faja desértica en la Costa del Pacífico, otra faja boscosa y húmeda en el oriente y una cadena montañosa, entre el litoral y la selva tropical, con un clima hostil y rígido, con nevadas y heladas abundantes. Sin embargo, en estas regiones se desarrollaron las más altas civilizaciones del continente americano.

Voy a citar los trabajos etnogeográficos de Carl Troll y de Javier Pulgar Vidal, a quienes consideramos como los precursores de los estudios ecológicos en el área andino. Nos interesa las conclusiones de ambos autores con respecto a la articulación vertical de las diversas fajas ecológicas de los Andes Peruanos.

Según Carl Troll (1958, pp.5-48), los grupos humanos que habitaron los Andes alcanzaron un alto nivel de desarrollo en contraste de los que habitaron las llanuras y las elevaciones moderadas del oriente, que no superaron el nivel de los pueblos primitivos. Ambas regiones constituyeron círculos culturales diferentes. Dentro del círculo cultural andino, Troll distingue a su vez dos "provincias culturales" que coinciden con los espacios vitales naturales a los que denomina Andes de páramo o Andes ecuatoriales, y Andes de puna. Los Andes de páramo se extienden al norte de Loja (Ecuador y Colombia) y los Andes de puna al sur de Cajamarca (Perú), incluyendo los Andes bolivianos. Ambas "provincias culturales" poseen una arquitectura vertical de paisaje completamente diferente en su clima, vegetación, configuración del terreno y en sus posibilidades de empleo económico. En la región ecuatorial las estribaciones andinas están rodeadas de bosques húmedos en todos sus lados y las alturas están coronadas por páramos. La zona de páramo está desprovista de cultivos y de población, se ubica a los

3,200 m. sobre el nivel del mar. En cambio en Perú y Bolivia, el oriente está cubierto por bosques húmedos pero en el occidente predominan los desiertos; la línea límite de las nieves perpetuas sube por encima de los 5,000 m. y el límite de la agricultura, a más de 4,000 m. sobre el nivel del mar. De tal manera que el límite de la población humana con residencia permanente puede ascender en la puna hasta los 5,200 m. Más al sur, en Chile y al noroeste de Argentina, el escalonamiento de los paisajes cambia totalmente. Troll denomina a estas regiones puna desértica y puna salada, en las que descienden considerablemente los límites de la agricultura y de la población permanente.

La ecología de los Andes de puna se caracteriza por el asombroso desarrollo de la agricultura de riego artificial, construcción de terrazas, sistemas de abonamiento y sobre todo por la técnica desarrollada por los indios en la conservación de papa en forma de chuño, lo cual es posible en las punas, o sea, en climas que oscilan diariamente entre el calor y las heladas. Estas actividades se desarrollaron paralelamente al pastoreo de llamas, animales de carga que además proporcionan su carne, lana y la takia o combustible que al igual que el chuño tiene una distribución que se inscribe dentro de los límites de la puna. Como diría Troll: "las llamas y alpacas son en sentido biológico, miembros del biotipo puna y en

el sentido geográfico-cultural, formas típicas de la esfera cultural peruana" (ibid, p.29). La llama no sólo les facilitó el intercambio vertical de productos de puna con los de tierra caliente, sino constituyó la base primordial en las conquistas militares de los Incas, en el transporte de los tributos y simbolizó la riqueza, prestigio y poderío de las noblezas regionales y estatales.

El profesor Javier Pulgar Vidal empezó cuestionando los criterios de costa y sierra que los españoles usaron para designar con el nombre de costa a las tierras planas y ondulantes limítrofes del Océano Pacífico, y sierra al territorio montañoso. Tales criterios se siguen repitiendo en los textos de geografía del Perú para estudiantes de todos los niveles. Sin embargo, los habitantes más letrados del país, cuando tratan de describir el paisaje de los diversos parajes de donde provienen, distinguen claramente varias subregiones: las profundas quebradas, las altas y bajas punas, las heladas cordilleras y las tierras del temple, cada una con clima y vegetación diversos. Por eso, el Dr. Pulgar Vidal emprendió la dura tarea de recorrer el territorio nacional para investigar el saber geográfico indígena. Desde hace más de 25 años el resultado de sus investigaciones, si bien no ha sido profundizado o continuado por otros estudiosos, sigue constituyendo el punto de partida para los estudios ecológicos en los Andes. El Dr. Pulgar Vidal encon-

tró ocho regiones naturales a las que describe de la siguiente manera: "Chala, a las tierras que lindan con el mar en el lado occidental del declive andino; Yunga, a las tierras de clima cálido de los valles y quebradas que trepan el Ande inmediatamente después de la chala y a los valles y quebradas de igual clima que se extienden en el declive oriental andino; Quechua, a las tierras templadas que se extienden en ambos declives; Suni, a las tierras frías; Puna, a los altiplanos muy fríos; Janka, a las cumbres nevadas o regiones blancas del país; Rupa-rupa, a las selvas altas ubicadas en el declive oriental de los Andes, y la inmensa llanura selvática denominada Omagua" (1946, pp.8-9). Los datos proporcionados por el Dr. Pulgar Vidal contienen las características físicas, flora y fauna propias de cada una de las ocho regiones.

Partiendo de los trabajos de Carl Troll, Javier Pulgar Vidal, Luis E. Valcárcel y otros, y en base a los datos contenidos en los documentos de Chucuito y de Huánuco¹ el Dr. John V. Murra trata de probar el intento de pequeños grupos étnicos enclavados en los An-

¹ Entrevistas protocolares realizadas en 1567 por Garci Diez de San Miguel en Chucuito y en 1562 por Iñigo Ortiz de Zúñiga en Huánuco.

des de controlar tantos microclimas como sea posible: "El reino de Lupaca era un archipiélago que incluía más allá de Chucuito una serie de oasis sembrados de maíz y algodón, a lo largo de la costa del Pacífico desde Arica por lo menos hasta Moquegua. Los vecinos del reino de Pakaje tenían oasis en la misma área, aparentemente interdigitado con los de Lupaca" (1968, p. 123). En esta forma el profesor Murra enfatiza que "los aymara vieron las lejanas costas del Pacífico o las tierras tropicales de la selva como parte de su universo normal" (ibid, p. 125); sin esforzarse por dominar los espacios y etnias intermedias (Murra, 1967, p. 384). En la zona de Huánuco encontró otras evidencias para esta misma época. Los Chupacho, de menor importancia poblacional que los Lupaca, tuvieron su asiento entre los valles de Huánuco, Ambo y Panao, región denominada Kishwa o kichwa. Ellos compartían juntamente con otros grupos étnicos algunos pastizales y las salineras de Yanacachi, ubicados en las punas de los Yaro. Así mismo compartían con los Yaro y con otros grupos étnicos de los cicales de las tierras calientes de Chinchao. El control de estos recursos lo realizaban a través de colonos (familias pastores, salineros y coqueros) asentados en forma permanente en dichas regiones (Murra, 1967, pp. 384-386). Los Lupaca no tenían una economía puramente pastoril, los Chupacho y los Chinchao tampoco tenían una economía puramente agrícola. Todos ellos mante-

nían sus derechos tanto a las tierras agrícolas, a los pastizales como a otros recursos. Cada pequeño reino mantenía una economía autárquica y "vertical". En otras palabras, dada la importancia de la economía de subsistencia un grupo étnico o, una comunidad local podía tener su base de residencia en la yunga o en la kichwa o en la jalka, pero, a través de su organización política y económica, cada uno era capaz de explotar diferentes nichos ecológicos en áreas donde otros grupos étnicos o comunidades tenían su base de residencia.

[La hipótesis sobre el "control vertical", sugerida por el Dr. Murra, presupone la ausencia del comercio en el interior de cada etnia, ya que cada grupo étnico trataba de alcanzar el autoabastecimiento (mediante las relaciones de reciprocidad y de redistribución), controlando un máximo de pisos ecológicos.] En todo caso, el trueque de productos ocurría entre etnias diferentes, constituyendo, por ello, un mercado periférico. En un seminario desarrollado en el Museo de Arqueología de San Marcos, en enero de 1972, la Dra. Marfa Rostworowski hizo una pregunta muy interesante: "¿Teniendo en cuenta la autosuficiencia en comida de los costños, los viajes de cabotaje en el litoral y la especialización de la población del reino de Chincha como labradores, pescadores y mercaderes, sería interesante saber si este grupo étnico participó del

"control vertical". En su último trabajo el Dr. Murra (1972) desarrolla cinco casos de "control vertical", desde los puntos de vista de los grupos étnicos que habitaron la sierra, la costa y la selva.

sin entrar a debatir sobre la operancia o no de los cinco casos, la hipótesis es muy sugestiva para el estudio de la agricultura de subsistencia familiar entre los campesinos de las comunidades contemporáneas; es decir, desde el punto de vista de los campesinos serranos. Es verdad que durante la Colonia los aymaras perdieron el control de sus archipiélagos en la costa y en la selva; los chupacho igualmente perdieron sus pastizales, sus cocales y el derecho que tenían al abastecimiento de sal en las salinas de Yanacachi. Pero, en regiones donde los diversos pisos ecológicos están a muy corta distancia de los núcleos de poblaciones "indígenas", el "ideal andino del control vertical" aún continúa.

Es decir, el viejo modelo cultural puede servirnos para estudios a más largo plazo: cuánto queda de lo tradicional, qué nuevos contenidos tienen los patrones culturales andinos, cómo la economía tradicional se articula a la economía capitalista. En el presente capítulo trataré de responder a preguntas más concretas: ¿Cómo

los campesinos perciben su medio ambiente? ¿Qué criterios usan para aprovechar mejor sus recursos? ¿Qué reglas culturales siguen rigiendo el acceso a la tierra y a la producción? En otras palabras cómo el orden social (económico, político y religioso) está siendo condicionado por el orden natural.

Durante mis trabajos de campo en las comunidades ubicadas en las cabeceras de los sistemas fluviales del Marañón y del Huallaga observé que el concepto sierra encubre una gran variedad ecológica interna. Los campesinos de esta región usan los conceptos, en quechua de yunka, kechwa y jalka¹, para referirse a los valles de la ceja de selva (montaña), a las quebradas y valles interandinos y a los altiplanos respectivamente. La clave de tal distinción ecológica está contenida en la agricultura, que sigue siendo la actividad básica de la economía de subsistencia de los campesinos de la región.

La gran mayoría de estas comunidades comprenden dentro de sus límites territoriales la zona jalka y la zona kechwa. La primera es la zona frígida y la última la región templada. Entre am-

¹ Según la clasificación del Dr. Pulgar Vidal corresponderían a las regiones yunga, quechua y suni respectivamente.

bas, no hay límites rígidamente determinados, parecen ser más bien elásticos, por lo que pueden considerarse como zonas simbióticas, apareadas, una encima de la otra. Para ver en detalle tal elasticidad y simbiosis voy a usar el material etnográfico que recogí en las comunidades de Cauri y en la quebrada de Chaupiwara¹.

La comunidad de Cauri está situada en la margen derecha del río Lauricocha a los 3,700 y 4,500 m. s.n.m. Su territorio comprende los extensos altiplanos cubiertos de pastos naturales que se extienden hasta las inmediaciones de la laguna de Lauricocha. Los caurinos viven en sus "estancias" o canchas dedicados al pastoreo de vacunos, lanares, equinos y porcinos y al cultivo de tubérculos. Cauri está en la cuenca del Marañón (ver croquis), pero sus relaciones humanas están dirigidas al valle del Huallaga.

Según la descripción de la zona que hizo Iñigo Ortiz de Zúñiga en 1562, Cauri y Nati fueron los últimos pueblos Yacha hacia el noroeste de su territorio que incluía varios pueblos del Huallaga y de la quebrada de Chaupiwara. Parece que los Yacha se mantu-

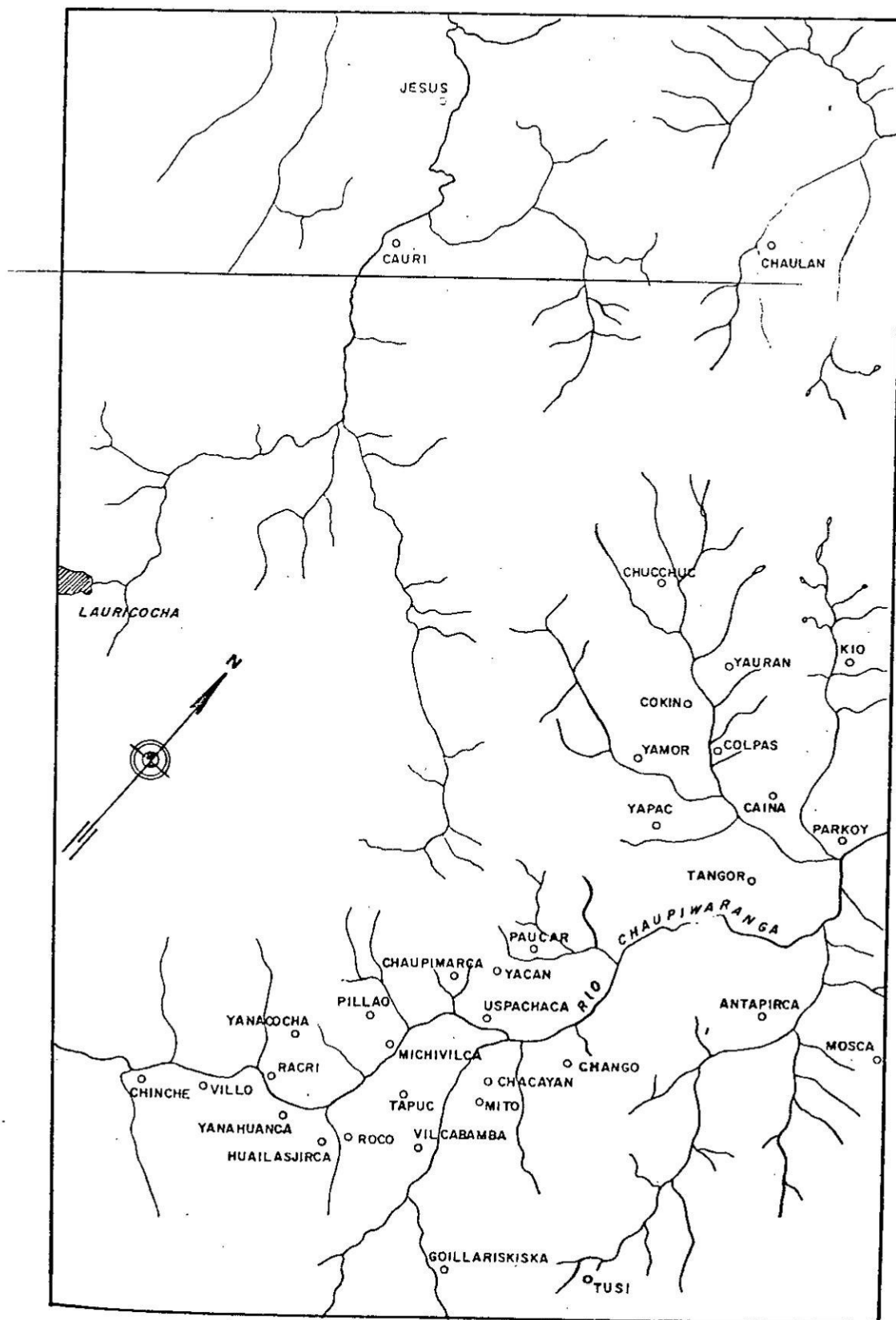
1 Ver, César Fonseca, 1966.

vieron en continuas riñas y rivalidades con los Wamali, cuyo territorio empieza en la zona donde hoy se ubica el pueblo de Jesús¹.

Entre otros recursos, de acuerdo a mis informantes y a los datos contenidos en los archivos de la comunidad, los caurinos tenían chacras de maíz a un día y medio de camino, en la margen izquierda del río Chaupiwaranaga, entre las comunidades de Píllao y Michivilca. De este modo, los caurinos que tienen su base de residencia en la jalka y cuya dieta está basada en tubérculos, se abastecían de maíz y de otros productos de la kechwa (semejante al caso I descrito por el Dr. Murra). En 1819 todavía seguían controlando sus tierras de maíz. Según ellos, en los primeros años del presente siglo, las perdieron definitivamente cuando el Gobierno Central decidió crear la nueva provincia Daniel A. Carrión (departamento de Pasco) sobre la base de la población de Chaupiwaranga y la nueva provincia de Dos de Mayo (Depto. de Huánuco), en el extremo sur del alto Marañón, de la cual la comunidad de Cauri es el distrito fronterizo.

¹ Según el Dr. Varallanos (1959) es una reducción de varios ayllus de los Wamali. Véase también Vara Cadillo, 1942.

CROQUIS DE LA QUEBRADA DE CHAUIWARANGA(●)



(●)Recopilado por Robert Mck. Bird con la asistencia del
Instituto Geográfico Militar del Perú.

No llegamos a escuchar a los informantes decir "soy de Yacha"; no existe hoy una identificación en este sentido. Dicen "soy caurino" o "soy de la provincia de Dos de Mayo". Pero existe un barrio "Yachas", cuyos pobladores sí se identifican como integrantes de la "parcialidad" o "partido" de Yachas". Los naturales de Tángor, Paucar y Yacan (pueblos Yacha visitados por Ortiz) no saben si alguna vez existió tal denominación; en cambio se identifican conjuntamente con otros pueblos de la quebrada con la generalización: "soy de la quebrada de Chaupiwara", como decir soy del Valle del Mantaro o del Callejón de Huailas.

Sin embargo, encontramos una especial atracción de los caurinos por un conjunto de pueblos (Tángor, Paucar, Yacan, Chaupimarca, Michivilca, Pillao y Yanacocha) alineados de norte a sur en la margen izquierda del río Chaupiranaga; en contraste a la casi total ausencia de relaciones entre Cauri con el resto de pueblos del Marañón, de los cuales los informantes tenían una referencia vaga sobre sus ubicaciones geográficas.

1

La quebrada de Chaupiwara se ubica a inmediaciones del Al-

1 Etimológicamente significa región habitada por las mil uni-

tiplano Central y es una de las cabeceras del sistema fluvial del río Huallaga. Es estrecha, empinada y profundamente cortada. Tiene una longitud aproximada de ocho leguas desde la comunidad de Chinche (3,800 m.) hasta Parcoy (2,342 m.). El río que la atraviesa lleva el mismo nombre y se une a otros dos ríos en Parcoy, en una estrecha garganta, a partir de la cual el valle del Huallaga se abre formando una extensa planicie de depósito aluvial, donde se ubican las ciudades de Ambo y Huánuco. La quebrada de Chaupiwaranga es a su vez cortada por un abanico de pequeños cañones fluviales que descienden desde los altiplanos circundantes. El conjunto toma la forma de un enorme bolsón. En este bolsón saturado de terrazas artificiales, viven miles de familias agrupadas en 20 pequeños centros poblados dispuestos a ambas bandas, casi a mitad de las faldas de los cerros, siguiendo líneas paralelas al recorrido del río. La densidad de la población y la agricultura de terrazas que caracteriza a la que-

dades domésticas del centro. Según mis informantes el nombre corresponde al río y por extensión la quebrada lleva la misma denominación. Esta afirmación se basa en el hecho de que el río recorre la quebrada dividiéndola en dos mitades. No sabemos todavía si en épocas precolombinas la quebrada estuvo habitada por las mil familias domésticas sugeridas por su nombre.

brada ofrece un panorama que contrasta enormemente con los extensos altiplanos vecinos.

La casi totalidad de las tierras de cultivo en Chaupiwaranga se ubican en las faldas de los cerros, sin aguas de regadío, de suelos pobres y cuya explotación sólo es posible mediante la rotación de cultivos con largos años de descanso. Las mejores tierras en las márgenes del río son muy pocas. Con el aumento de la población y la continua parcelación de las tierras en herencia bilateral, y su acaparamiento por un pequeño grupo, la escasez es aún mayor. Cada comunidad tiene sus territorios reconocidos oficialmente por el Gobierno Central, identificables fácilmente por las características territoriales, como riachuelos, cerros, rocas, etc. Cada familia tiene parcelas ubicadas a diferentes altitudes dentro de los límites de su propia comunidad. Tal dispersión de las tierras familiares representa un serio problema para los ejecutores de los programas de desarrollo comunal, fenómeno peculiar en los Andes, que veremos más adelante.

Los caurinos denominan kechwa o quebrada a la región ocupada por las veinte comunidades y reconocen a sus habitantes como kechwa-runakuna o kebrada-runakuna (hombres de la kechwa o de la quebrada), o chacra-runakuna, para enfatizar la dedicación casi exclu-

siva de estos hombres a las tareas agrícolas. En cambio los chaupiwaranginos denominan a los caurinos jalka-runakuna o uiwayoj-kuna (hombres de la jalka o "crianderos"), para resaltar la actividad ganadera que los caracteriza. Ambos, caurinos y chaupiwaranginos, denominan jatun-kechwa (kechwa grande) al valle del Huallaga¹ y tajsha o ichik-kechwa (kechwa mediana o pequeña) a la quebrada de Chaupiwaranga. Estas categorías están relacionadas con la mayor o menor abundancia de maíz en dichas regiones. De la misma manera, los altiplanos, próximos a las cordilleras, son conocidos como jatun-jalka o puna propiamente dicha, región donde abundan los pastos naturales.

Las veinte comunidades se ubican a ambas bandas de la quebrada, en una gradiente que va desde la jatun-kechwa hasta la jatun-jalka. Las que están más próximas a la jatun-kechwa tienen un clima más cálido (comunidad de Tangor, a inmediaciones de Parcoy), cuyos

1 Según la clasificación del Dr. Pulgar Vidal el valle del Huallaga está en la región Yunga. Cuando los campesinos emplean los adjetivos jatun o ichik se están refiriendo a la presencia de mayores o menores características de una región. La jatun-kechwa es también la ichik-yunga. Para los chaupiwaranginos la jatun yunga es la selva de Chinchao, o sea los antiguos cicales controlados por los grupos étnicos pre-europeos que habitaron Huánuco, descritos por Iñigo Ortiz de Zúñiga en 1562.

recursos son mayores y más propicios para el cultivo de maíz, legumbres, zapallo y algunos árboles frutales; mientras que las comunidades que se ubican en zonas más próximas a la jatun-jalka tienen un clima menos templado (comunidad de Chinche) y sus tierras son más propicias para el cultivo de papas. Cada comunidad trata en lo posible de mantener su acceso directo a las tierras de maíz.

Por esto, cada comunidad tiene su kechwa y su jalka. El conjunto de parcelas que se extienden por debajo de los centros poblados hasta las orillas del río es la zona kechwa; las parcelas que se extienden por encima de los centros poblados (inclusive las estancias) hasta los límites con las comunidades vecinas de los altiplanos son la jalka (ver lámina N°2).

Kechwa es la región calurosa o abrigada, donde las parcelas están menos expuestas a las heladas; jalka es la región frígida, donde las parcelas están más expuestas a las heladas. Los cultivos propios de la kechwa (maíz, calabaza, trigo, etc.) se denomina kechwa-mikuy, y los cultivos propios de la jalka (tubérculos), jalka-mikuy.

Si examinamos con más cuidado las parcelas de la kechwa y de la

LA KECHWA Y LA JALKA

Regiones y sub-regiones

REGIONES	COMUNIDADES	ZONAS Y SUB-ZONAS		CULTIVOS
<u>Jatun Jalka</u>		"Estancias" (4,000-5,000 m.s.n.m.). Altiplanos cubiertos de past. naturales.		Janka-shiri o papa amarga (5 variedades)
<u>Jalka</u>	Cauri-Marka 3,700-4,500 m.s.n.m.	<u>Kikin-marca</u> o centro poblado de Cauri (3,0 (3,700 m.s.n.m.)).		<u>Kapiya-papa</u> o papa exquisita (20 variedades); además, oca, ollucos, <u>mashwa</u> , cebada y algunas plantas medicinales.
<u>Kechwa</u>	<u>Yacan-Marca</u> 2,900-3,900 m.s.n.m.	<u>Jalka</u>	Sub-zona <u>Jalka-papa</u> o <u>manay</u> de altura.	<u>Komun-papa</u> o papa común (50 variedades); además, oca, ollucos, <u>mashwa</u> , cebada y habas.
			Sub-zona <u>kechwa-papa</u> o <u>manay</u> de quebrada.	<u>Chaucha-papa</u> o papa primeriza (10 variedades); además, habas, quinoa, tauri y cebada.
		<u>Kikin-marca</u> o centro poblado de Yacan (3,667 m.).		Pequeños huertos: col, cebolla, perejil, culantro, orégano, <u>wakatay</u> , muña, yerba buena, yerba santa, toronjil, rula, manzanilla, escorzonera, curao, etc.
		<u>Kechwa</u>	Sub-zona <u>Jalka-jara</u>	<u>Mishkej-jara</u> (maíz para cancha) o maíz de variados colores; además trigo o arvejas.
			Sub-zona <u>Kechwa-jara</u>	<u>Wansha-jara</u> o maíz blanco (para mote); además, frejol, calabaza y curao.
<u>Jatun Kechwa</u>	Fundos y haciendas 2,000-2,300 m.s.n.m.	Valle de tierras fértiles		Cultivos con riego: Maíz blanco y morocho, frejol, zapallo, árboles frutales, caña de azúcar, etc.

jalka podemos distinguir que en ambas regiones se cultivan diversas variedades de maíz y de papas respectivamente, según su grado de resistencia a las heladas.

Así, los comuneros de Yacán distinguen en la zona kechwa dos sub-zonas. La sub-zona de la kechwa-jara (maíz de la kechwa) que comprende las parcelas cercanas al río donde siembran la variedad wansha o umlus-jara (maíz amarillo) y el maíz blanco, ambos de consistencia dura, preferidos en la dieta para mote, harina, pan y jora (materia prima para la elaboración de la chicha). La otra sub-zona, denominada jalka-jara (maíz de la jalka), comprende las parcelas que trepan las faldas de los cerros hasta las inmediaciones del centro poblado, en las que siembran el mishkej-jara (maíz delicioso), de variados colores, de consistencia más suave y de sabor exquisito, preferido en la alimentación para choclo y cancha. Este maíz es también utilizado en la elaboración de la jora con el deliberado propósito de obtener el mishkej-asua o chicha dulce. En años recientes parte de estas parcelas han sido transformadas en zonas trigueras¹.

¹ Una división similar de pisos ecológicos encontró Lionel Valle en la comunidad de Manchiri (Huancavelica). (Ver, Valle, 1972).

El conjunto de parcelas destinadas al sembrío de tubérculos se denomina manay o raimi. En otras regiones se conoce como mañay¹, laimi, muyuy, tumay, ratay, etc. En la zona del manay las parcelas están concentradas en sectores verticales y continuos llamados "turnos" que entran al cultivo por rotación anual, siguiendo la dirección de las aguas del río. El primer año se cultiva papas, el segundo, ocas, ollucos, mashwa y quinoa y el tercer año, cebada y habas. Los cultivos en los dos últimos años dependen del grado de fertilidad del suelo y de su mayor o menor exposición a las heladas. Generalmente a partir del tercer año las parcelas son dejadas en "descanso" durante tres, cinco, seis, siete o más años, de acuerdo al número de "turnos" que tiene cada comunidad.

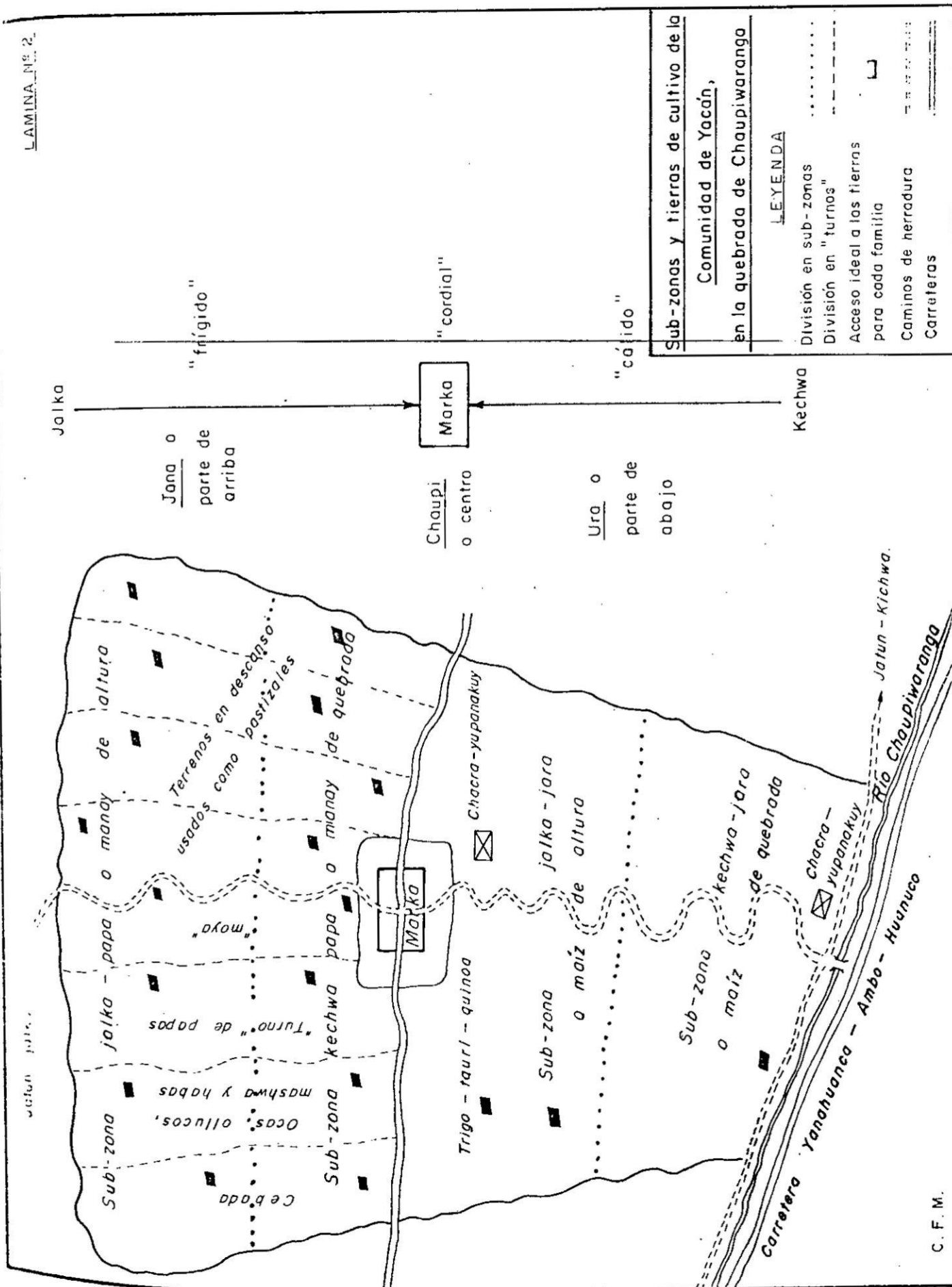
Algunas comunidades tienen manay de altura o de jalka y manay de quebrada o de kechwa, una encima de la otra, y que van rotando paralelamente. En los "turnos" del manay de jalka siembran las variedades wachuy o kapiya-papa (papa de sabor muy agradable) y las variedades shiri, resistentes a las heladas, preferidas para la elaboración del chuño. En los "turnos" del manay de kechwa siembran chaucha-papa (papa primeriza) y la papa común de muchas variedades.

¹ Ver Oscar Núñez del Prado, 1949.

des. Las comunidades que no tienen manay de altura y de quebrada, separadamente, siembran las variedades jalka, en las parcelas adyacentes a los pastos naturales, y las variedades kechwa en las parcelas cercanas al centro poblado.

La división del territorio de cada comunidad en jalka y kechwa y el acceso a cada una de estas regiones resulta más evidente si se tiene en cuenta la ubicación de la marka o centro poblado, dentro del universo de la comunidad.

La marca se ubica casi a mitad de camino entre el río y los altiplanos. Es el núcleo, el chaupi u ombligo de la comunidad, donde viven varios centenares de familias profundamente enraizadas y dominadas por el ciclo de trabajos agrícolas. El territorio está ordenado en torno a este punto fijo, especialmente los caminos de herradura que permite a sus habitantes un fácil acceso a las parcelas de maíz, tubérculos y a los pastos naturales. En la marca se "encuentran" las tierras de labor de la kechwa y de la jalka, o sea, la parte de abajo con la parte de arriba. Por esto, la marca tiene un clima que no es "cálido" ni "frío", sino "cordial". Tiene mejor panorama, "el aire es más puro y no se vive oprimido como en los profundos cañones.



Las casas en la marca se suceden unas a otras en torno a la plaza principal o ceremonial, a lo largo de la calle "central" y de las calles adyacentes que continúan en los caminos de herradura. Las tierras que rodean inmediatamente a las casas, denominadas corrales o guenchas, están regadas con las aguas de los manantiales y son abonadas constantemente con los desechos de la vida hogareña y con los excrementos de los animales domésticos, al mismo tiempo que son trabajadas con mayor empeño, logrando de este modo un suelo fecundo destinado a una vegetación especial. En estos corrales cultivan algunas hortalizas (col, cebolla y a veces lechuga), ciertos condimentos (ajo, perejil, wacatay, etc.) y algunas plantas medicinales (yerba buena, yerba santa, manzanilla, toronjil, etc.). Junto a estas plantas crece una variedad de papa semi-silvestre denominada curau, de cáscara doble y de gran tamaño que madura prematuramente, siendo por ello muy apreciada por los campesinos¹.

Los barrios de la marca de Yacán

Shushumay arriba	Kunuray arriba
Shushumay abajo	Kunuray abajo

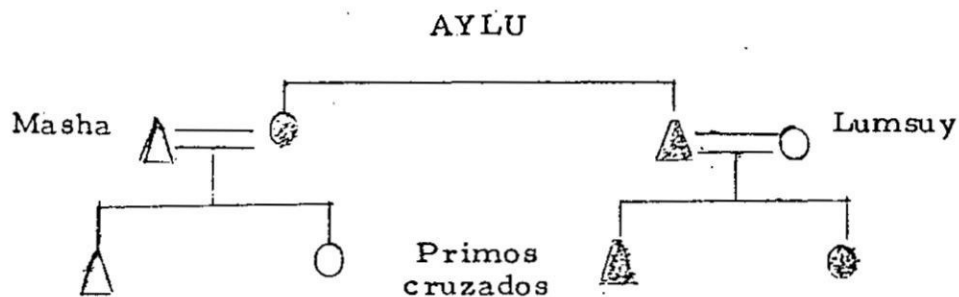
¹ Según Castro Pozo estas tierras habrían constituido la "primi-

No sabemos todavía con exactitud si las denominaciones de los barrios Shushumay y Kunuray son las mismas de los antiguos ayllus que fueron reducidos en el pueblo de Yacán, durante la Colonia. En todo caso la división de la marca en barrios de arriba y de abajo nos hace pensar que tal hecho podría deberse a la continuidad de la antigua organización social preeuropea. Por estudios comparativos de otras sociedades primitivas sabemos que la bipartición de los grupos étnicos tenía el propósito de regular el intercambio de mujeres entre las dos mitades estructurales. Es decir, la división de los grupos étnicos de Shushumay y Kunuray en dos mitades habría tenido un propósito similar, el cual se habría llevado a cabo mediante la regla prescrita del matrimonio de primos cruzados.

La terminología de parentesco quechua: aylu, masha y lumsuy, japa y jinan-marca, parecen indicar este hecho. Aylu es traducido por mis informantes como "casta", "familia", "de la misma sangre" o yawar-mayi (parientes consanguíneos por línea paterna). Masha es el marido de una de las hijas o hermanas de uno (también

tiva huerta casera" en base de las cuales se habría desarrollado la "agricultura de andenería" (Castro Pozo, 1969, p. 58).

se dicen hermanos y hermanas los hijos e hijas de hermanos) y lumsuy es la mujer de uno de los hermanos o hijos de uno (parientes afines, siempre por línea paterna). Japa es traducido como "particular" o "extraño" en relación a los parientes consanguíneos y afines, es decir, se trataría de personas pertenecientes a grupos étnicos con denominaciones distintas, por lo que no serían consideradas en el matrimonio prescrito y, en consecuencia, sin derechos a usufructuar las tierras del grupo de parentesco. Jian-marca o marca-mayi, se traduce como "los del lugar", los que pertenecen a una marca por nacimiento, por lo que ejercitan sus derechos sobre los recursos de la comunidad o marca.¹



¹ Según Cunow marca es el territorio ocupado por un ayllu o pachaca, población que también toma la denominación de marca, Estas unidades sociales no fueron creadas por los Incas pero fueron aceptadas por ellos aun cuando estaban en pugna con sus propósitos. La heterogeneidad de la estructura del suelo y las diferencias en los métodos de labranza y de cultivo impidió por otro lado que el Imperio no pudiera dar una reglamentación uniforme. Cunow sostiene además que la mujer no heredaba a su marido y tampoco podía regresar a su ayllu ya que había sido incorporada como propiedad del marido. (Copia mimeog. Univ. La Católica).

Según nuestra hipótesis Shushumay y Kunuray habrían sido grupos endogámicos; o sea, el intercambio de mujeres se habría llevado a cabo en el interior de cada grupo étnico: el ayllu de la parte de arriba con el de la parte de abajo. Tenemos algunas evidencias ~~de matrimonios de primos cruzados.~~ Uno de mis informantes al comentar sobre el "dueño" de la parcela que arrendaba dijo: "V. C. es mi primo, es hijo del hermano de mi mamá, su señora también es mi prima porque es hija del hermano de mi padre". Tal matrimonio no es sensurado por los comuneros de Yacán como lo podría ser entre los mestizos de la región. Pero también tenemos evidencias de matrimonios entre comuneros de Yacán con los de la vecina comunidad de Chaupimarca y pudimos entrevistar a varias mujeres viejas de Chaupimarca viviendo en Yacán y a las hijas de éstas en Chaupimarca y viceversa (virilocal). En este último caso las marcas de Yacán y de Chaupimarca se considerarían como partes de otra unidad endogámica; o sea, la marca se identificaría como territorio ocupado por un ayllu, tal como sostiene Cunow.

De nuestra hipótesis se desprende que durante la reducción de ayllus en pueblos los grupos étnicos Shushumay y Kunuray fueron reducidos en el pueblo de Yacán. Ambos habrían constituido un grupo endogámico en base a la nueva organización territorial, la cual se manifestaría en la división de la marca en dos barrios y en la

división y subdivisión de las tierras de labor en jalka y kechwa. En este sentido el término japa se hizo extensivo a las personas "extrañas" y "particulares" a la comunidad¹ así como también se extendió los términos de "casta" y de aylu, para referirse a todos los hombres nacidos en un barrio, y también en la misma comunidad. Por esto cuando un hombre "extraño" (procedente de otra comunidad) se casa con una mujer del lugar, es denominado marca-masha, aunque en el caso de las mujeres venidas de otras comunidades no existe una denominación similar. Todo marca-masha siembra en las parcelas heredadas por su mujer, pero puede "pedir" a las autoridades comunales que le asigne alguna parcela "vacante" del manay, la cual sólo es posible después de que el solicitante haya cumplido sus obligaciones con la comunidad.

En el reparto de las tierras "vacantes" del manay las autoridades comunales dividen las parcelas grandes en dos mitades y cada mitad es asignada a un comunero. Estas mitades son a su vez subdivididas durante el segundo año agrícola con el fin de combinar el sembrío de tubérculos (ocas, ollucos y mashwa) y granos (lino,

1 Se entiende por "particular" en relación a la comunidad a toda persona que no tiene derecho a inmiscuirse en los asuntos de la comunidad.

quinúa y tauri). Los granos son sembrados de trecho en trecho, siguiendo delgadas líneas por el contorno de la parcela y en línea horizontal de un extremo a otro pasando por el centro de la parcela, líneas denominadas cuchumpa y chaupimpa respectivamente y que tienen por objeto precisar mejor los linderos con las parcelas vecinas, y maximizar la explotación del suelo agrícola. Así en la parte más fértil se siembra ocas y mashwa y en la menos fértil, ollucos. Estas dos mitades todavía pueden ser subdivididas en pequeñas "melgas". Esto ocurre cuando el "dueño" de la parcela da en forma de rachipay o paitakuy a sus parientes o amigos a cambio de algún servicio recibido.

El verbo partir es frecuentemente usado por los comuneros para indicar una forma de acceso a las tierras y parece ser la traducción de rachipay que significa dividir objetos en partes iguales. También se usa en frases como "el partido de arriba" y "el partido de abajo" para referirse a los habitantes de los dos barrios de una comunidad. Para la ceremonia de Corpus Christy ("fiesta de la comida") el Juez de Paz o chaupis en este caso, "parte" al Agente Municipal para el barrio de abajo y al Teniente Gobernador para el barrio de arriba, a fin de que cada uno cumpla con sus obligaciones y asista a las ceremonias costeadas por los varayos de sus respectivos barrios; mientras que él mismo, acompañado de su Escribano, asiste a las

invitaciones de ambos barrios y finalmente "da de comer y beber" a los varayos, músicos, bailarines y "wajes" de ambos barrios, en el tercer día de la fiesta. En el último día de la ceremonia, llamada wauki (rito de la hermandad) el Juez de Paz preside la competencia de los danzantes y músicos y de los desafíos de parejas de hombres de ambos barrios que van ingresando a la plaza ceremonial portando botellas de aguardientes para brindar uno al otro en un acto de confraternidad general.

Una división similar de responsabilidades entre las autoridades comunales se repite en las fiestas carnavalescas. Los Varayos del Teniente Gobernador y del Agente Municipal se encargan de costear los gastos del "corta monte" que se lleva a cabo el "Martes Carnaval" (en la plaza principal) en representación de los dos barrios; mientras que los Regidores (varayos del Juez de Paz) bailan con sus cuadrillas respectivas, distribuyendo naranjas, galletas y caramelos entre los asistentes de ambos barrios. Como veremos más adelante, al tratar sobre el yupanakuy y el chacra-manay, cada barrio está representado por un número igual de cargos, rigurosamente jerarquizados.

El Juez de Paz, ocupa el centro del sistema. Dentro de su actuación formal, lleva a cabo el tinkuy; es decir, reestablece la "cor-

dialidad" y la "armonía" entre las partes litigantes, aunque esto no quiere decir que la administración de la justicia esté sólo en manos de las autoridades formales. Tinkuy significa también venganza, y esta venganza puede ser tomada contra un ex-Juez de Paz por algún comunero que cree haber sido castigado injustamente. Estos casos son interpretados por los campesinos, con cierta burla, como una reciprocidad negativa.

La división de la marca en barrios tiene importancia en la organización de las faenas comunales de arreglo de caminos de herradura, limpia de acequias, construcción de locales escolares y comunales, apertura de carreteras o cualquier otra obra de bien común. Además quiero agregar que esta forma de dividir y subdividir objetos en partes iguales y simétricas se observa también en el tejido de mantas de lana denominadas aylu-jaku, utilizadas como abrigo por las mujeres.

La base lógica de esta concepción del universo parece estar contenida en el verbo tinkuy que se refiere con mucha precisión a los elementos ideológicos expresados en el orden social. Los campesinos están constantemente tratando de establecer el "equilibrio" y la "armonía" entre ellos y el universo que les rodea, entre la familia y la comunidad y entre las enfermedades y la salud personal. En

este último caso los campesinos clasifican las yerbas y las raíces medicinales en "cálidas" y "frescas" y en "cordiales", como una categoría intermedia. Es decir los conceptos jalka y kechwa, altura y quebrada, arriba y abajo, cálido y fresco son elementos mutuamente interdependientes en un grado muy elevado. ~~Por esto toda~~ marka debe tener su jalka y su kechwa, una parte de arriba y otra de abajo, por más que se encuentren ubicadas a diversas altitudes: de allí la elasticidad de los conceptos¹. Esta lógica se repite en las normas culturales que rigen el acceso a los recursos, el calendario agrícola, las técnicas agropecuarias, el sistema de cargos civil-religiosos y en cualquier otra actividad cultural que requiere de una adecuada y calculada selección, elaboración y acabado de los objetos materiales e ideales. Todos estos elementos por estar bien adaptados unos a otros se mantienen vigentes a pesar de la adopción de nuevos elementos culturales.

La técnica del barbecho

Los habitantes del antiguo Perú practicaron las tres técnicas principales de cultivo: la técnica de roza, en las regiones lluviosas y

1 Aunque esto no quiera decir que exista un completo relativis-

húmedas de la Hoya del Amazonas, la técnica del riego en los valles áridos de la costa y la técnica del barbecho en las zonas templadas y frías de los Andes. A cada región y a cada técnica correspondió un patrón de poblamiento diferente.

En la costa norte del país se desarrollaron culturas basadas en el regadío en gran escala. Según los estudios de Paul Kosok (1959, pp.49-67) los Chimú lograron unir cinco valles vecinos (Motupe, Leche, Lambayeque, Zaña y Jequetepeque) en un sistema troncal de canales de irrigación que tenía su origen en la cabecera del valle de Lambayeque. La tierra irrigada, sólo en el valle de Lambayeque, llegó a 71,700 hás. cantidad que sobrepasa a las 50,000 hás. actualmente cultivadas en el mismo valle.

Las características socio-económicas de los grupos étnicos que habitaron estos valles han sido analizados por varios estudiosos bajo el modelo de las "sociedades hidráulicas" propuesta por Karl Witt-

mo. Hay el consenso general de identificar la kechwa asociándola con los cultivos de maíz, calabaza, trigo, numia, caiwa, etc. y la jalka con la abundancia de los pastos naturales; así como la yunga de los flancos orientales de los Andes como la tierra de la coca, café, ají, etc.

fogel (1955). La construcción de enormes canales de regadío, con una gran red de distribución en cinco valles, indudablemente requirió de la participación de grandes masas humanas, organizadas y dirigidas por una burocracia administrativa con un poder despótico y fuertemente centralizado, como sucedió en las sociedades orientales. Otros estudiosos sugieren que esta organización fue tomada y extendida por los Incas a todo el Tahuantinsuyo, por lo que el Estado Inca sería un buen ejemplo de Estado despótico en el Nuevo Mundo (Angel Palerm, 1961, pp.228-229).

Por encima del cinturón del sistema de "milpa" y de los valles de la costa, entre los 2,000 y 4,000 m. sobre el nivel del mar, la agricultura se desarrolló bajo el sistema de terrazas. El suelo agrícola de las faldas de los cerros fue hábilmente conservado en andenes contruidos con enormes piedras unidas con gran precisión, formando muros que aún se mantienen intactos de modo que esos andenes siguen constituyendo la base primordial para el sostenimiento de una densa población.

Durante la Colonia se impuso el uso de hierro y del arado halado por yunta de bueyes para el barbecho de los terrenos de menor pendiente destinados al cultivo de granos. Sin embargo, no se incrementó la cantidad de tierras de cultivo. La agricultura se estancó

y pasó a ser una actividad subordinada a la explotación minera. Como sostiene Henri Favre, cuando analiza la evolución de la propiedad en Huancavelica: "Las principales haciendas, formadas alrededor de un yacimiento metalífero, ofrecían contingentes de trabajadores al asiento minero. Antes que unidades de producción agrícola eran reservorios de mano de obra sierva destinada a la industria extractiva". (1967, p.240). Sólo a fines del siglo XIX se desarrollaron las plantaciones en los valles de la costa, pero en la sierra la agricultura continúa manteniendo su carácter de autoabastecimiento familiar.

Los grupos tribales de los valles del Oriente aún siguen practicando el sistema de roza o "milpa". Bajo este sistema las nuevas chacras son logradas cada año cortando y quemando los montes para obtener hasta dos cosechas. En el 3er. año agrícola el terreno ha perdido su fertilidad y se ha cubierto nuevamente de monte por lo que tiene que ser dejado en descanso por un período de veinte años o más. La continuidad de esta técnica entre los cultivadores tropicales y las causas de su estancamiento sociocultural y económico son explicadas por Betty J. Meggers (1960, pp.71-89) a la luz del determinismo ambiental.

En casi toda la extensión de la sierra peruana la agricultura depen-

de de las aguas de lluvia, del grado de intensidad de las heladas y de otros factores ambientales. La técnica del riego es utilizada generalmente con el propósito de remover los terrenos secos para sembrar maíz y otros granos con uno o dos meses de anticipación a las primeras lluvias. De este modo se asegura la madurez de las plantas antes de la iniciación del período intensivo de heladas en el mes de mayo. Sólo en muy contados valles interandinos y en las quebradas profundas, con suficiente agua y terrenos no expuestos a las heladas, el riego es permanente. En estas zonas los campesinos obtienen hasta dos cosechas al año.

Podemos decir que en las regiones templadas con riego permanente o temporal, o donde la agricultura sólo es posible con las aguas de lluvia, la técnica del barbecho sigue siendo funcional. No es mi propósito generalizar las conclusiones de la Dra. Meggers; como ella misma indica sus conclusiones sólo son válidas para los cultivadores tropicales del Amazonas. Es decir, no estoy tratando de probar si el medio ambiente determina la técnica y ésta, la organización social. Es obvio que la subsistencia puede ser alcanzada por los diversos grupos de diferentes modos, aun cuando las regiones que ocupan tengan características similares. [Un grupo étnico puede tener su base de residencia en el valle o en la montaña, pero, a través de su organización política y económica, es ca-

990406



paz de explotar diferentes nichos ecológicos en áreas donde otros grupos tienen su base de residencia.} Esto puede ser llevado a cabo tal como los Quechuas y Aymaras lo hicieron bajo el "ideal del uso vertical de las ecologías" o a través de las relaciones simbióticas socio-económicas entre grupos de castas con ocupaciones especializadas como ocurre en el valle de Swat en el norte de Pakistán (Fredrik Barth, 1956).

El territorio peruano es extremadamente accidentado, con grandes declives a lo largo y ancho de las cadenas montañosas. Como consecuencia, tenemos una gran variedad de paisajes articulados verticalmente desde los cálidos y bulliciosos valles (2,000 m.) con exuberante vegetación hasta los desolados altiplanos fríos (4,200 m.) cubiertos de pastos naturales. Tal articulación de paisajes constituye, desde el punto de vista de los campesinos (procedentes de regiones donde el mayor factor limitante es el agua), el más exacto indicador de la riqueza o pobreza de los suelos, en contraste a los valles tropicales del oriente donde no se asocia la abundancia de vegetación y humedad con la fertilidad del suelo.

En los valles y quebradas interandinos los cultivos son articulados verticalmente y en forma paralela a la vegetación silvestre:

Especies silvestres¹
(árboles y arbustos)

Cultivos

Zona cálida (2,000 - 3,000 m.)

Higuerilla (Ricinus communis)	Camote (Ipomea batatas)
Carrizo (Arundo donax)	Yuca (Manihot esculenta)
Tara (Caesal pinea tintoria)	Frijol (Phaseolus vulgaris)
Molle (Schinus molle)	Lenteja (Lens culinaris)
Nogal (Juglans nigra)	Chocho (Lupinus mutabilis)
Retama (Gomora juncea)	Maíz (Zea mays)
Tuna amarilla (Opuntia sp.)	Tuna morada (Opuntia tuna)

Zona templada (3,000 - 3,500 m.)

Sauco (Sambucus Peruviana)	Maíz (Zea mays)
Capulí cimarrón (Nicandra physaloides)	Arvejas (Pisum sativum)
Maguey (Furcraea andina)	Trigo (Triticum sativum)
Cebada (Hordeum vulgare)	Quinoa (Chenopodium quinoa)
Papa (Solanum tuberosa)	Haba (Vicia faba)

1. He tomado como ejemplo sólo algunas especies silvestres típicas de cada zona. Existen muchas otras, que son comunes a las tres zonas.

Zona frígida (3, 500-4, 000 m.)

Quiswar (<i>Budleya incana</i>)	Papa
Altamisa (<i>Ambrosía peruviana</i>)	Olluco (<i>Ullucus tuberosa</i>)
Quinoal (<i>Polyplois racemosa</i>)	Oca (<i>Oxalis tuberosa</i>)
	Mashwa.

La articulación de la vegetación silvestre y de los cultivos no siempre están en relación a la altitud. La topografía del suelo juega un papel muy importante. En la gran mayoría de las comunidades del Centro-Norte del país los suelos son de textura muy variada. Se encuentra suelos franco-arcillosos, franco-arcillosos-arenosos, limo-arcillosos, pedregosos, etc. de coloración también variables: parduzcos, rojizo-oscuros, rojizo-amarillentos, pardo-oscuros, pardo-amarillentos, de variada profundidad y de diferente retentividad de la humedad. Todos estos factores, unidos a la configuración de la superficie, permiten una gran diversidad de especies silvestres y de plantas cultivadas.

El conocimiento que los campesinos tienen acerca de los suelos agrícolas es asombroso. Según ellos las tierras de cultivo se dividen en dos clases principales: las tierras de la kechwa y de la jalka. Las primeras toman el nombre genérico de agosha-allpa

(tierra arenosa) y se subdividen en dos grandes variedades: yana-agosha (tierra arenosa de color oscuro) y garwash-agosha (tierra arenosa de color amarillo). La primera, se encuentra en la base de los valles o de las quebradas, contiene abundante limo, mantiene la humedad por más tiempo, es preferida para el sembrío de maíz, calabaza, zapallo, caiwa, numnia, frejol y algunos árboles frutales. La segunda, se encuentra en las laderas de los valles o quebradas; es seca y dura para el trabajo, muy superficial, contiene poca cantidad de humus por lo que su color es amarillento; es preferida para el cultivo del trigo, arvejas y cebada. Entre ambas clases de tierras hay muchas otras, como el ague-agosha-allpa, considerada de calidad regular; uchpa-allpa de consistencia muy semejante a la ceniza y tiene la propiedad de "quemar" a las plantas durante las sequías prolongadas; shalla-allpa (tierra pedregosa), es suelta, muy seca, recomendable para cualquier cultivo, requiere de abundante lluvia y en ella, con las sequías prolongadas se marchitan rápidamente las plantas.

Las tierras de cultivo de la jalka toman la denominación genérica de jirka-allpa (tierras frías), son poco profundas y menos fértiles, por lo que son usadas bajo el sistema de rotación de cultivos con varios años de descanso. Entre las principales variedades tenemos la putpa-allpa, (tierra húmeda) que se encuentra en las pequeñas

hondonadas donde crecen arbustos; es suelta, más o menos profunda, de color negro, no requiere de mucho abono, y mantiene la humedad por más tiempo; con las fuertes lluvias se hace barro ~~pero seca fácilmente~~; con las intensas heladas o prolongadas sequías "quema" las plantas; es preferida para el cultivo de tubérculos, habas, quinoa y no así para cebada o trigo, que requiere de terrenos menos ricos en humus. La gachpa-allpa (tierra pobre), se encuentra en las laderas de los cerros, es muy superficial, carente de vegetación silvestre, requiere de mucho abono; es seca y dura para el trabajo, pero con lluvias abundantes puede mejorar la producción. Entre ambas variedades hay muchas otras, con características intermedias. La ago-putpa-allpa mantiene la humedad aun en años con prolongadas sequías, pero con excesivas lluvias causa la pobredumbre de las plantas. La raku-allpa (tierra arcillosa) es "latigosa" y es dura para el trabajo, conserva la humedad, pero durante las sequías prolongadas aprisiona las raíces de las plantas limitando su desarrollo; con lluvias excesivas es causante de la enfermedad de la "ranchara" o pobredumbre; en tiempos normales es recomendable para el cultivo de cereales. La pu-ka-allpa (tierra rojiza o amarillenta) es poco profunda, de consistencia dura y poco fértil, preferida para el cultivo de trigo y cebada.

Los criterios que usan los campesinos en la clasificación de las tierras de cultivo parecen corresponder a los conceptos de humedad y sequedad. Las tierras húmedas son sueltas, profundas y más fértiles, y se encuentran en las "pampas" o terrenos planos, hondonadas o en las bases de las quebradas cubiertas de abundante vegetación; mientras que las tierras secas tienen características opuestas a las primeras y se encuentran en las laderas o terrenos más o menos en pendiente y carentes de vegetación silvestre. En estas condiciones, en años con sequía prolongada hay la posibilidad de obtener cosechas en las parcelas con tierras más o menos húmedas de las "pampas", y no así en las tierras secas de las laderas; pero, si los años son muy lluviosos y húmedos, los resultados serán opuestos. En cambio las pequeñas planicies son más afectadas por las heladas que las laderas. Por esto, la altitud no siempre está correlacionada con la intensidad de las heladas, más bien parece estarlo con las diversas formas que adoptan las superficies de los suelos. De acuerdo a mis informantes, las heladas caen con más intensidad en las pampas y en las lomadas debido a que en estos lugares el viento sopla constantemente, mientras que en las laderas el viento pasa muy débilmente; es por esta razón que ellos prefieren fabricar chuño en las "pampas" próximas a los ríos.

Es decir, hay una estrecha correlación entre la configuración de la su-

perficie con la naturaleza de los suelos agrícolas y con el grado de exposición a las heladas. De allí que los campesinos están constantemente calculando dónde, cuándo y qué sembrar. Mis informantes de la quebrada de Chaupiwaranga se refieren a ello de la manera siguiente:

Más altukaptin despacio pokon,
 kepata murushka kajapa ushan,
 punta murushka tinkun,
 altunachu más sakilami,
 punta tammiawan tinkun.

Lo cual quiere decir:

En las parcelas de las partes altas las sementeras demoran en madurar. Si estas parcelas son sembradas muy tarde, las plantas corren el riesgo de ser asoladas por las heladas, entonces hay que sembrar cuanto antes para "igualar" (1) con el tiempo. Además, en las partes altas, las tierras de cultivo son más secas, por esto, se debe aprovechar de la humedad de las primeras lluvias.

Los conceptos en quechua punta y kepa indican una secuencia lógica que se expresa en el verbo tinkuy. Es decir, las actividades agrícolas deben llevarse a cabo teniendo en cuenta la subdivisión de las zonas agrícolas en jalka y kechwa. Según esta división se empieza sembrando (punta mūrui) en la parte jalka con las primeras lluvias, para luego terminar (kepa mūrui) en la parte kechwa, dentro de un período de dos a cuatro semanas. Sólo así se logrará que las sementeras de toda la zona "igualen" en madurar y estén fuera de peligro de los efectos de las intensas heladas del invierno. Si las he-

1 Traducción del verbo quechua tinkuy. En las interrelaciones

ladas se adelantan, a su período normal, los sembríos de la jalka serán afectados, pero habrá siempre la posibilidad de cosechar en la kechwa. Esta subdivisión obedece además al propósito de asegurarse de la producción en años lluviosos, o con sequías prolongadas.

Los agricultores de los altiplanos (comunidades ubicadas sobre los 3,800 m.s.n.m.) siembran la variedad "papa dulce" al pie de los cerros (lugares protegidos de las heladas), y la "papa amarga" (resistente a las heladas) en las pampas. Cada variedad se cultiva en manay o aynoka separados, que van rotando paralelamente. En zonas por encima de los 3,500 m.s.n.m. la siembra de papas en una parcela se hace con intervalos de algunas semanas, porque es mejor tener plantas en distintas etapas de maduración para así evitar que las intensas heladas las afecten a todas a la vez: las más tiernas todavía retoñan, las que tienen bayas soportan las heladas, pero no así las que se encuentran en flor.

Las actividades agrícolas se cumplen inexorablemente dentro de un calendario rígido. El tamia-tiempo (época lluviosa) empieza en oc-

personales tinkuy es el encuentro de dos personas que se desean un bienestar. Es también el encuentro de dos rivales para zanjar disputas personales por sus propios medios o ante las autoridades judiciales.

tubre y marca el inicio del sembrío de las papas "primerizas" o punta-muruy, para luego terminar con el sembrío de papas del jatun-muruy. De tal manera que la cosecha de las papas "primerizas" (febrero-marzo) constituya el alimento principal en la apertura de nuevas chacras, actividad en la que participan los parientes, amigos y vecinos, bajo el sistema de la ayuda mutua. Esto mismo rige para el sembrío del maíz, habas y arvejas, productos que son cosechados día a día, a medida que van madurando y son requeridos para el autoconsumo familiar.

El usia-tiempo (época de secano) empieza con las intensas heladas en el mes de mayo. Es la época de la jatun-cosecha de papas, seguida de la de otros tubérculos y cereales. En setiembre empiezan nuevamente las actividades cíclicas con el punta-muruy de la papa, y así sucesivamente. Entre estas principales actividades se llevan a cabo muchas otras bajo el mismo criterio cíclico. Sólo así el hombre andino alcanza lo deseado, lo justo, el ideal, o sea el tinkuy, de tener víveres suficientes para subsistir hasta la cosecha del próximo año. Pero si ellos no realizan las diversas actividades agrícolas en perfecta concordancia con la naturaleza de los suelos y con los fenómenos atmosféricos, el peligro de perder las cosechas será inminente.

La técnica de preparación del terreno varía según las regiones, los cultivos y los pisos ecológicos. En el Callejón de Huailas el "barbecho" se realiza con arado de palo halado por bueyes (yunta). En terrenos de secano, cuando las lluvias comienzan "a tiempo" se dan dos "barbechos" o araduras antes de efectuar la siembra; o sea, la siembra misma se realiza en la tercera aradura. Si las lluvias se retrasan, la siembra se lleva a cabo directamente en la primera aradura, y si las lluvias llegan muy tarde se opta por dejar el terreno sin sembrar. En los terrenos que se conducen con riego se les da (en los meses de seca) el remojo o "machaco" (riego pesado), luego se pasan dos o tres araduras según la especie a sembrarse; así el sembrío de papas se efectúa en la tercera aradura y el sembrío de granos en la segunda. Para los sembríos de papa en las zonas altas se "barbechan" los terrenos cuando están finalizando las lluvias (marzo y abril), de tal manera sea más fácil remover el terreno en la época de sembrío (octubre). Sólo en suelos de mucho declive y cuando no se puede disponer de yuntas se efectúa el "barbecho" a brazo con barreta o pico.

El maíz se siembra de dos modalidades: a cola de buey, o sea a toda línea (ida y vuelta de la yunta), empleándose dos semillas por golpe. La otra modalidad es en surcos (cada tres pasadas de la yunta)

usándose tres semillas por golpe. La papa se siembra utilizando este último sistema. En cambio el trigo y la cebada se siembran al voleo, y el frijol y quinua combinándolos con maíz. El regadío varía de acuerdo a la modalidad del sembrío. Para las semesteras que fueron sembradas a cola de buey, se realiza en forma de "tendida" o corrido por "melgas" (cada "melga" tiene de 6 a 8 metros de ancho). En el caso de papas, camote, frijol, etc. que hayan sido sembrados por surcos, el regadío también se lleva a cabo por surcos. El número de regadíos varía según la cantidad de agua de que se dispone.

Sigue practicándose la rotación de cultivos, pero sin dejar los terrenos en descanso. El primer año se siembra papas, entre las que se intercalan, dentro de un mismo espacio agrícola, algunos surcos de habas y quinua, de trecho en trechos; el segundo año, trigo o cebada y además maíz y arvejas en los contornos de las mismas parcelas; el tercer año, maíz combinado con algunos surcos de quinua, habas y frijol, y a veces chocho, cebada, achis, lino y avena. El conjunto de las parcelas individuales, durante la madurez, da la impresión de verdaderos jardines. La pobreza de los suelos es compensada con abonos de corral, guano de isla y otros abonos sintéticos que los campesinos adquieren en calidad de prestatarios del Banco de Fomento Agropecuario.

En las comunidades de la quebrada de Chaupiwara el "barbecho" y el sembrío de maíz son realizados al mismo tiempo. Con el arado halado por la yunta de bueyes se pasa una aradura; en seguida, con la chakitaclla, se vuelve a abrir la tierra haciendo unos hoyos donde se dejan caer dos o tres semillas, de golpe; y, finalmente, con la azada, se entierra la semilla. Para el sembrío de otros granos no es necesario la yunta de bueyes; basta la chakitaclla y la azada.

El uso de la chakitaclla sigue siendo indispensable para el "barbecho" de los terrenos en descanso, sobre todo en zonas altas, donde generalmente el suelo es húmedo y arcilloso y la vegetación silvestre tiene raíces fibrosas y enmarañadas. Esta actividad se denomina mukay o "chacmeo", se lleva a cabo en los últimos meses de la estación lluviosa (marzo-abril), y está destinado exclusivamente para el sembrío de papas. Esta técnica consiste en cortar la superficie del suelo en forma de champas, con la chakitaclla, para ser volteadas inmediatamente a fin de obtener un abono vegetal capaz de vitalizar las tierras por dos o más años agrícolas. En estas regiones el arado halado por yunta de bueyes es utilizado sólo después de que los terrenos han sido roturados con la chakitaclla y de que los terrones han sido mullidos durante el primer año de cultivo.

El hombre que utiliza la chakitaclla, al que se llama jaitaj, no trabaja solo. Es necesaria la participación de dos jaitajkuna que van juntos, y de un tercero (un adolescente o una mujer), denominado rapaj, que se coloca frente a los hombres y cuya labor es voltear las champas. El conjunto de las tres personas toma el nombre de sarei, maja o "par". El trabajo que realiza un saraj, en un día, se considera como unidad de medida. Para los campesinos es mucho más fácil calcular la extensión de sus tierras de cultivo por maja o "pares" no sólo porque sus parcelas son tan pequeñas ($1/4$, $1/10$ ó $1/20$ de hectárea), y por estar diseminadas en las faldas de los cerros, sino porque establecen una estrecha correlación entre el número de "pares" con la cantidad de semilla y de cosechas requeridas para el autoabastecimiento. Así una familia con cuatro o cinco hijos necesita cosechar anualmente de 30 a 40 sacos de papas, lo cual requiere de un "chacmeo" de cuatro a seis "pares" y de igual número de sacos de semilla de papas. Haciendo la conversión a "yugadas" y a hectáreas tenemos: una hectárea es igual a cuatro yugadas o 16 "pares". En todo caso el número de "pares" destinado al autoabastecimiento familiar depende de la naturaleza de los suelos. Así como la técnica misma del "chacmeo" varía de acuerdo a los pisos ecológicos.

La técnica del mantaipa es practicada en las sub-zonas de la kechwa-

papa y de la jalka-papa. Consiste en la roturación de la superficie de las parcelas de canto a canto. El objeto es mantener dichas parcelas en cultivo por dos o más años consecutivos, según la vitalidad ~~de los suelos y su proximidad~~ con respecto al centro poblado. Así en la sub-zona de la kechwa-papa, el primer año se siembra papas. El segundo, se cultiva los brotes de las papas denominados shiwa-papa (segunda generación que madura prematuramente) y se siembra maíz y habas en los espacios "libres" o donde fueron eliminados previamente algunos brotes. El tercer año se vuelve a hacer lo mismo. Finalmente, el cuarto año, se siembra cebada o trigo, para luego dejar las parcelas en descanso por un período de tres a cuatro años. El rendimiento de estas parcelas es mayor en comparación a las que se encuentran en las partes altas, debido a que son abonadas constantemente con estiércol, ceniza y desperdicios de la casa, pero su importancia mayor está en el hecho de proveer la despensa familiar (papa nueva, choclo, habas verdes, etc.) en épocas en que los sembríos principales aún no han alcanzado su madurez.

En las parcelas de la sub-zona de la jalka-papa se logra una cosecha de papas, otra de ocas, ollucos y mashwa y algunas veces una tercera, de cebada, habas, quinoa y tauri, para luego ser dejadas en descanso por un período de cuatro a seis años. En otras regio-

nes los campesinos han logrado una rotación permanente de estos mismos cultivos bajo un sistema de abonamiento previo con estiércol antes de empezar un nuevo ciclo de cultivos.

La técnica del rawaypa consiste en voltear las champas formando surcos equidistantes y paralelos, siguiendo la dirección de la mayor pendiente. Esta modalidad permite el drenaje del agua, conserva la tierra suficiente para el aporque, y facilita el trabajo, tratándose, en especial, de terrenos accidentados. Estas parcelas son destinadas para el sembrío de tubérculos hasta por dos años consecutivos.

La técnica del chiwipa consiste en sembrar y "barbechar" al mismo tiempo, en los meses de octubre a noviembre. Es de uso frecuente en la jatun-jalka, donde sólo es posible cultivar la janka-shiri, variedad de papa resistente a las heladas y muy apreciada por los campesinos para la fabricación de chuño blanco o moray. Esta técnica consiste en un abonamiento previo o "majadeo" de las parcelas con estiércol, lo cual se realiza haciendo dormir a un centenar de ovejas durante cuatro o cinco semanas sobre los terrenos que van a ser sembrados. El día de la siembra los jaitaj-kuna se colocan en línea (sin formar pares) en el extremo inferior de la parcela, seguidos de sus respectivos murojkuna. Un jaitaj y un muroj forman una unidad. El primero corta champas con la chaki-

taclla haciendo huecos equidistantes en línea vertical y siguiendo la dirección de la mayor pendiente. El muroj deja caer una semilla en cada hueco, enterrándola inmediatamente con la misma champa, tratando de mantener el mismo ritmo de trabajo. Finalizada esta tarea vuelven al extremo inicial de la parcela, esta vez con el propósito de "barbechar" siguiendo la modalidad del rawaipa, pero volteando las champas sobre las semillas previamente enterradas.

La generalización de que los campesinos son prisioneros de una tecnología atrasada tiene vigencia en muchas regiones del Perú. La mayor parte de los productos de subsistencia son obtenidos por medio del esfuerzo intensivo en la tierra. Las causas de este atraso obedecen a razones estructurales y culturales (además de las ambientales) que analizaremos más adelante.

La minka en el "barbecho"
y en el jara-muruy.

Un intento de caracterizar las relaciones de reciprocidad y de redistribución que siguen dándose en las comunidades del país nos ayudará a comprender la importancia social de las diversas moda-

lidades de intercambio tradicional de servicios, al mismo tiempo que nos permitirá analizar con más detalle el proceso de la dinámica interna de los cambios socio-económicos. Dada la situación de transición por la que vienen atravesando las comunidades es conveniente preguntarnos: ¿Qué normas culturales siguen rigiendo el intercambio de bienes y servicios? O sea, ¿cómo se adquiere un bien o un servicio? ¿cómo éstos son repagados? y ¿cómo la introducción de la moneda está modificando estas relaciones?. Para las tipologías ver las láminas Nros. 3 y 4.

Modalidad I

Waje-waje.- También se dice washka-washka, tuma, uyari, rantin, "turnapeón", etc. según las regiones. De acuerdo a estas normas, cuando una persona presta un servicio a otra persona ya sea por su "voluntad", o al ser requerido, se está creando, al mismo tiempo, un derecho en este último. Estos derechos son contabilizados mentalmente por ambas partes; por esto, la relación de dar y recibir servicios se denomina waje-waje. La palabra quechua tuma (sustantivo) deriva del verbo tumay que significa dar la vuelta.¹ Para el caso que venimos analizando tuma es el servicio que

¹ Tumay: "Rodeo, o vuelta en redondo". Diego González Holguín, (1608), 1952, p. 346.

se presta en forma rotativa entre los parientes, amigos y vecinos. La palabra quechua rantin (sustantivo) significa: "su cambio" o "su equivalente". Rantini es sinónimo de trocar¹, o sea, la idea es de que un servicio debe ser repagado con otro, considerado como su equivalente. El verbo trocar ha pasado al quechua como trukay que significa intercambiar productos, bajo un sistema de equivalencias. En cambio el verbo quechua rantiy se emplea en vez de los verbos comprar y vender indistintamente.

Como ejemplo de las relaciones de waje-waje o tumay tenemos el intercambio de los siguientes servicios:

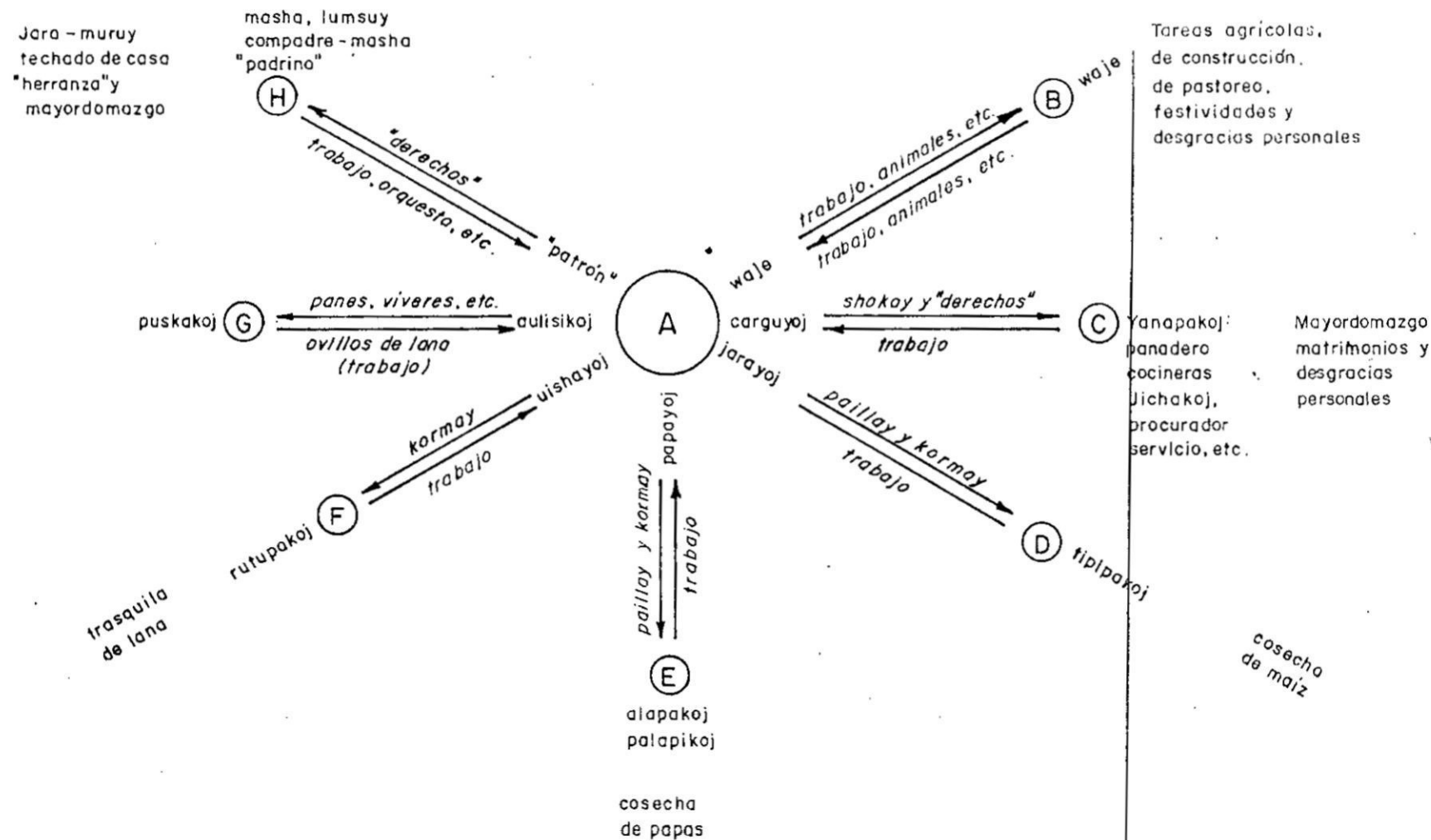
<u>waje</u>		<u>waje o rantin</u>
Un jornal	por	otro jornal
Una yunta	por	otra yunta
Un apero	por	otro apero
Un cuy	por	otro cuy

Se desprende que en las relaciones de waje-waje los servicios son

¹ Rantini: "Trocar, cambiar y de allí se toma por comprar y vender". Rantinacuni: "Trocarse alguna cosa una con otra, o sucederse alguno en el cargo de otro, pegarse la enfermedad uno a otro". Rantina: "Cosa que se vende o compra". Diego González Holguín (1608) 1952, pp. 312-213. En las comunidades de Riobamba (Ecuador), rantimpac se traduce como "mano prestada" y jocha, producto que se da para ser repagado con otro idéntico. (Ver Burgos, 1970, pp. 167-170).

Las diversas modalidades de las relaciones de reciprocidad y de redistribución

LAMINA Nº 3



1
2
3
4

intercambiados en forma balanceada¹, sobre todo, tratándose de días de trabajo, aperos o "especies" considerados no sólo como equivalentes sino como cosas idénticas. Ej. un cuy o por otro cuy, o una arroba de aguardiente por otra arroba de aguardiente. También se considera waje-waje, en Chaupiwaraña, el intercambio de un día de trabajo más ciertos "derechos", y la modalidad del trabajo asalariado "con mesa puesta" (ver lámina Nro.4), toda vez que dichos intercambios se realizan entre comuneros de condición económica más o menos igualitaria. En cambio el repago con "especie" y "derechos" puede no ser equivalente al trabajo realizado; es decir, puede ser más de lo que se esperaba o menos de lo acostumbrado, lo cual puede derivar en una rivalidad o competencia, donde el prestigio es la mayor motivación.

Modalidad II

Carguyo-j-yanapako-j.- Son las relaciones que establecen los que "pasan" cargos patronales, matrimonios o cualquier otra fiesta familiar importante (carguyo-j) con las personas quienes cumplen diversas tareas, rigurosamente jerarquizadas, durante los días festivos (yanapako-j). El carguyo-j, previamente, "compromete" a los yanapako-j, me-

1 Ver Marshall Sahlins, 1971.

diante el jichakuy, trukay o shokay (shoka es también el huevo que se coloca en el nido de una gallina para "obligarla" a seguir poniendo) que consiste en un cuarto de botella de aguardiente, un puñado de coca y una cajetilla de cigarros. Como dicen mis informantes: "Carguyoipa tragun chichumi", lo cual quiere decir: quien brinda el "cuarto de aguardiente" ofrecido por el carguyo, prácticamente ha sido "preñada" y, en consecuencia, no le quedará otra alternativa que "ayudar" al carguyo. Al finalizar la fiesta el carguyo repaga los servicios recibidos con el "cumplimiento" (una fuente de picante de cuy, una canasta con panes, pasteles y bizcochuelos y una "tenaja" de chicha) De este modo unos y otros vuelven a cero, para empezar de cero.

El carguyo solicita además mediante el shokay la "ayuda" de los demás en víveres y en otros artículos para ser redistribuidos durante la ceremonia entre los miembros de la comunidad. Los servicios recibidos en especie se consideran como waje-waje. Recurren también a otras formas de acceso a la producción como son el alapakuy, tipipakuy, y rutupakuy, durante las cosechas y la trasquila de lana, y al trueque de productos agropecuarios con campesinos de diversas ecologías. Si aún todo esto no es suficiente, tiene que trabajar estacionalmente en las plantaciones de los valles de la costa o en los centros mineros o tendrá que acudir a los "mestizos" pa-

ra obtener de ellos "adelantos" en dinero o en "especies". Lo que importa no es la persona, sino el cargo que se desempeña. Quien "pasa" un cargo está sirviendo a su comunidad y no está tratando de monopolizar el poder dentro de la comunidad.

La institución del yanapakuy, en las relaciones "indio-mestizo", tiene un contenido distinto. Frecuentemente los "mestizos" solicitan el trabajo personal, especialmente de las mujeres campesinas, para ejecutar tareas como lavado, cocina, elaboración de chicha, almidón, "pelado" o mote de trigo y de maíz, papaseca, comida para los peones, etc. a cambio del paillay que consiste en una determinada cantidad de productos elaborados durante la jornada. Estas mujeres son llamadas yanapa-kojkuna. Los "mestizos" asumen el papel de "patrón".

Modalidad III

"Patrón-masha y lumsuy. - Son relaciones de redistribución entre parientes afines: suegros y cuñados con respecto a yernos y nueras. Ocurre generalmente durante la cosecha de tubérculos, en las parcelas de los suegros. El yerno o masha asiste a esta faena en condición de alapakoj (peón que desentierra tubérculos) y la nue-

ra o lumsuy, en condición de palapikoj (encargada de recoger tubérculos de la parcela en un montón general). Por cada día de trabajo recibe en pago cada uno una mantada de tubérculos o algunos surcos por cosechar.

En las ceremonias del sembrío de maíz, techado de casa y en la "heranza" o marca de ganado los suegros asumen el rol de "patrón" y los masha y los lumsuy, de minkay o ayudantes encargados de ciertas tareas culturalmente bien especificadas. En ciertos casos los compadres asumen el rol de masha y de lumsuy; en otros, se nombra "padrinos", mediante la modalidad del trukay, con un año de anticipación. Los yernos, nueras, compadres y padrinos reciben en forma de pago de "sus patrones" el "cumplimiento".

Por tratarse de obligaciones de parentesco no es necesario el shogay o jichakuy. Sin embargo, se da una excepción en la comunidad de Yacán. En esta comunidad, en el techado de casa o wayi-gatay los masha y los lumsuy son "comprometidos" previamente con el jichacuy, como hace el carguyo cuando requiere de la fuerza de trabajo de los yanapakojkuna. Los masha colaboran con doce cargas de paja, cuatro cargas de "chaclas" de quinoal, algunas docenas de soguillas de paja y con maderas para el mantay. Los lumsuy ayudan con igual cantidad de paja, pero de tallo largo, "chaclas", so-

guilas de paja gruesa y con maderas que son colocadas en forma de tijeras. Los masha como los lumsuy se responsabilizan de una de las vertientes del techo; la otra, corre a cargo de los gocha, que vienen a ser los parientes, amigos y vecinos que acuden a la faena trayendo consigo los materiales necesarios. En este caso excepcional los masha y los lumsuy son hombres, y no es necesario que sean parientes afines del "dueño" de casa; además, la cantidad de paja y de madera que aportan es considerada como waje-waje.

Modalidad IV

Aulisikoj-puskakoj. - Estas relaciones se establecen entre los que van a "pasar" cargos religiosos y las mujeres de los parientes, amigos y vecinos. Los primeros reparten panes a las mujeres, algunos meses antes de la fiesta, y reciben de ellas, a cambio, uno o dos ovillos de lana que son destinados para el tejido de ponchos, mantas y toldos para ser usados durante la fiesta, o para ser vendidos con el propósito de sufragar los "gastos" del cargo.

Bajo estas mismas relaciones, los campesinos "pudientes", en épocas de escasez, proporcionan víveres a las mujeres a cambio de o-

villos de lana, para luego mandar tejer grandes cantidades de bayeta y comercializarla con mayores ventajas personales. La equivalencia en este último caso es como sigue: un cuarto de carne de carnero más doce huevos, un costalillo de papas y una gallina, por un pocro o dos curuy (dos ovillos) de lana. En este caso así como en el anterior las mujeres ponen la lana y su trabajo personal en el hilado¹. Esta modalidad se parece bastante al trueque de productos, pero a largo plazo.

Modalidad V

Jarayoj-tipipakoj; papayoj-alapakoj; uishayoj-rutupakoj. - En estas relaciones el jarayoj y el papayoj son las personas que han obtenido abundantes cosechas de maíz y de papas, respectivamente, así como el uishayoj es la persona que posee una buena cantidad de cabezas de ganado ovino. En cambio el tipipakoj, el alapakoj y el rutupakoj son personas que carecen de maíz, papa y lana, en cantidades suficientes para autoabastecerse. Tal carencia puede haber

1 Dato recogido por Carmen Olivera, estudiante de Antropología de San Marcos, durante el trabajo de campo, en la comunidad de Tapuc, en octubre de 1971.

sido causada por la presencia de los efectos negativos de los fenómenos ambientales, enfermedades, o por tener que costear alguna fiesta familiar o un cargo civil-religioso. Los primeros son los anfitriones y los segundos los "invitados" a participar en las actividades de cosecha o de trasquila. Estos últimos, por cada día de trabajo, reciben su paillay, consistente en una mantada (manta-tupula) de maíz o de papas, o un vellón de lana, según la tarea que realizan. Además tienen "derecho" al kormay que consiste en una cantidad pequeña del mismo producto, seleccionada por ellos mismos, durante la jornada. En todo caso, la cantidad y la calidad del repago depende de la "voluntad" del que da.

Si se tiene en cuenta el status de las personas que intervienen en las relaciones de intercambio de servicios, la naturaleza de estos servicios y las formas del repago, las cinco modalidades descritas en páginas anteriores pueden ser reagrupadas en dos formas principales: la relación waje-waje y la minka. La primera representa un conjunto de relaciones de reciprocidad de tipo balanceado y la segunda, un conjunto de relaciones de redistribución.

Hemos descrito anteriormente que el intercambio de servicios bajo la modalidad del waje-waje se realiza entre personas de condición económica y social más o menos homogénea. Los servicios que se inter-

cambian comprenden días de trabajo, "derechos", especies, etc. y el repago se lleva a cabo teniendo en cuenta que tales servicios deben ser equivalentes. Dentro de esta tabla de equivalencias han sido incorporados numerosos objetos traídos por los europeos, así como también la moneda en ciertos casos. Como ejemplo de los que venimos sosteniendo voy a citar a continuación un caso más.

Entre los campesinos de las comunidades y haciendas del Callejón de Huailas todavía predomina la tradicional forma de trabajo denominado rantin que es semejante al waje-waje en Chaupiwara. La mayor frecuencia del rantin se observa durante la actividad del "barbecho" y el sembrío de maíz con yunta de bueyes. Estas actividades requieren de la participación combinada de varias personas (hombres, mujeres y niños) ya sea como gañanes, lamperos, sembradores, guías, cocineras, etc., mano de obra que debe ser reclutada entre los parientes, amigos y vecinos. Pero como no todos los campesinos tienen yuntas de bueyes, la manera de contar con este servicio es precisamente recurriendo a las relaciones del rantin. Según éste el trabajo de aradura de una yunta de bueyes es equivalente a dos jornales sin incluir los implementos y el trabajo del gañán. Se supone que todos los campesinos de esta región tienen sus propias herramientas y además saben desempeñarse como gañanes.

En otras regiones donde el uso de yuntas es menos frecuente, la equivalencia es de un día de aradura (incluyendo los implementos y al gañán) por cuatro jornales. Es decir, el valor de estos servicios es establecido teniendo en cuenta la proporcionalidad de cuatro a uno, lo cual se expresa en moneda. Si el jornal ~~estandarizado es 20,00~~ soles, el alquiler de una yunta con gañán e implementos será 80.00 soles. En base a estas equivalencias los campesinos que carecen de yuntas se organizan en "juntas" o "sociedades de trabajo" en torno a los dueños de yuntas.

La minka podría definirse como una forma de prestación de trabajo a cambio de ciertos "derechos" (paillay, kormay, pago en especies, cumplimientos, etc.) Las personas que intervienen en estas relaciones desempeñan status de minka, (llamado también peón) y "patrón" o "dueño" de la parcela, del ganado, de la casa que se está construyendo, etc. Según el Dr. Luis E. Valcárcel, la minka es el "trabajo suplementario" que estaba obligado a realizar toda la comunidad en las tierras del Sol y del Inca, con el objeto de contribuir al bienestar general, además de que era una ocasión propicia para gozar de la fiesta; mientras que el ayni (semejante al waje-waje) es el "trabajo necesario" que realiza una familia con la ayuda recíproca de los demás para atender a su propia subsistencia (Valcárcel, 1961, p. 16).

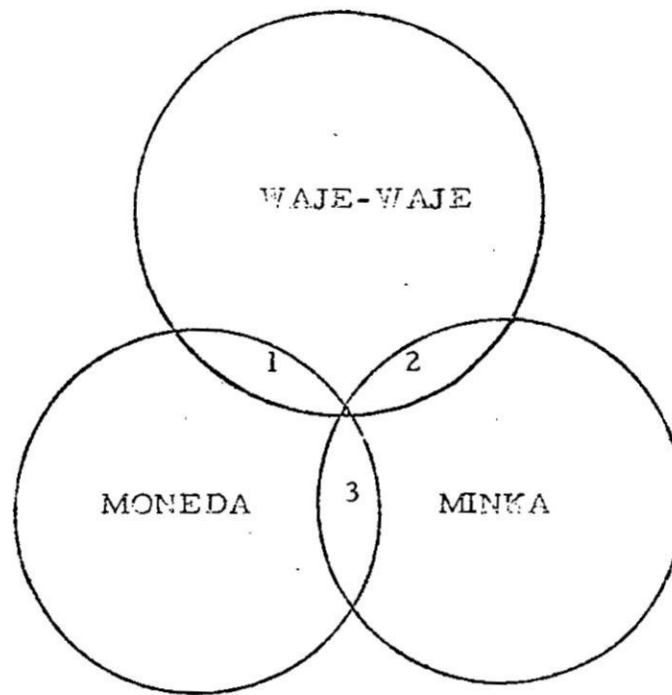
En la provincia de Pataz los campesinos "pudientes" todavía siegan el trigo con minka, o sea, mediante el intercambio de trabajo por "derechos"¹. Al igual que en las relaciones del karguyoj-yanapa-koj el repago con "derechos" significa el fin de la obligatoriedad, ya no es necesario repagar el trabajo beneficiado con un trabajo similar. En cambio, en las comunidades de Chaupiwara, Dos de Mayo y Huamalfes, la minka consiste en el intercambio de "derechos" y de días de trabajo, lo cual cae dentro de las relaciones del waje-waje. Pero tratándose de tareas como el "barbecho" y el sembrío de maíz entre los "derechos" se sigue incluyendo abundante chicha, aguardiente, comida, a veces, caja y flauta, orquesta, banda de músicos, cohetes, etc. según la "voluntad" de los "patrones", "dueños", mashas y "padrinos".

En la comunidad de Cauri la persona que hace "barbechar", Chacmear" o mukuy (generalmente con chakitaclla), sea "mestizo" o

1 Ver Américo Albarrán, tesis de Bachillerato en Antropología, Universidad de San Marcos, sobre "El medio ambiente y las tumbas agrícolas en Pataz".

2 Para los "mestizos" la palabra minkay es sinónimo de peon u operario que tiene que ser asegurado, "comprometido" o "minkado" previamente. Esta fuerza de trabajo sigue reclamando sus "derechos" en comida y en bebida, además del salario. En otros casos los "mestizos" "minkan" a un "peon" para que éste a su vez "minke" a dos o más "peones" quienes asisten en calidad de "wajes" del "subcontratista".

INTERCAMBIO DE DIAS DE TRABAJO



WAJE-WAJE: un día de trabajo por otro día de trabajo (incluye co-
ca y comida)

1. Un jornal "con mesa puesta" por otro jornal "con mesa puesta".
2. Un día de trabajo "con derechos" por otro día de trabajo "con derechos".

MINKA: un día de trabajo por ciertos "derechos" o por una canti-
dad de "especies", culturalmente bien especificados.

3. Un día de trabajo por un salario más algunos "derechos".

MONEDA: un día de trabajo por un salario "sin mesa puesta" ("pa-
ra plata").

C.F.M.

LAMINA N° 4

"indígena", es denominada arosikoj, y está obligado a servir una comida especial a sus "minkas", "wajes" o "peones": locro de papas con carne de carnero, de chanco o de cuy, mote de habas, mondongo de carne de chanco y la infaltable chicha. Los "wajes" tienen derecho además al kishay que consiste en ~~llevar consigo una porción~~ de la "merienda" (un plato de mondongo con cinco pedazos de carne de chanco, cortados de cada una de las cinco partes en que es dividido el animal). En Chaupiwara la mujer del arosikoj lleva el kishay (un mate de locro, otro de mote de habas y un cantarito de chicha) para "invitar" a las mujeres de sus "wajes", apersonándose a sus respectivas casas.

La minka en el "barbecho" tiene carácter de inevitable. Cada comunero debe tener su muka o "chacma" para el sembrío de papas. Si algún comunero no lo hizo por alguna razón será censurado por los demás, no sólo por haber descuidado el autoabastecimiento familiar, sino porque la papa (llamada mikuy o la "vida misma") es la base de las relaciones sociales. Sin esta comida es imposible contar con "wajes"; por lo tanto, no es posible culminar satisfactoriamente las diversas tareas agrícolas, ni sostenerse fiestas familiares ni "pasar" cargos civil-religiosos. Es decir, no tener "chacma", es incumplir con la familia y con la comunidad.

El sembrío de maíz en las comunidades de Chaupiwara se reali-

za en los meses de octubre y noviembre de cada año, al iniciarse la estación lluviosa. Según el calendario ceremonial, la iniciación del sembrío debe coincidir con la fiesta de "Nuestra Señora del Rosario", en los primeros días del mes de octubre. Aunque podría ~~parecer algo extraño~~, en los pueblos de esta quebrada, las iglesias permanecen en esa ocasión cerradas como cualquier otro día. Esta fecha, para los chaupiwaranginos tiene un significado distinto: se trata de la primera gran fiesta del yupanakuy, de la iniciación del sembrío del maíz. La finalización de esta tarea está marcada, ceremonialmente, por la segunda fiesta del yupanakuy, en la víspera de Todos los Santos (31 de octubre).

Entre la primera y la última ceremonia del yupanakuy los agricultores de Yacán llevan a cabo el sembrío del maíz en sus parcelas individuales, manteniendo siempre su carácter ceremonial. Las relaciones son establecidas entre el "dueño" de la parcela o murosikoj y los sembradores que toman la denominación de "wajes". El reclutamiento de la mano de obra asalariada es poco frecuente; sólo ocurre cuando los murosikojkuna son empleados del Estado, ganaderos y comerciantes prósperos, quienes no se dedican personalmente a las tareas agrícolas, y en consecuencia no asisten en calidad de "wajes" a las parcelas de ^{los} demás. Pero por regla general, para el sembrío de maíz, aun cuando se use mano de obra asalariada, es cos-

tumbre la "mesa puesta" o garaypa¹. Esto significa que los mu-rosikojkuna tendrán que dar, fuera del salario, una botella de aguardiente, cigarros y un puñado de coca al empezar la jornada; ~~además, durante el día, deben servir abundante chicha y merienda~~ al medio día y, en ciertos casos, están obligados a llevar el kishay (una porción de la merienda) para "invitar" a las mujeres de sus "operarios".

En general, los campesinos de la quebrada, por más pobres que sean, no dejan de preparar la chicha y la comida para dar de beber y comer a sus "wajes", ya que ellos mismos tendrán que participar en el sembrío de los demás. Los "más pudientes" realizan el sembrío con bandas de músicos y orquestas, con gran derroche de chicha y comida, con "jarawi" (un coro de mujeres"), "guapidos" y wallganis (collares de frutas y panes especiales que llevan los hombres y las mujeres en el cuello o a la bandolera).

La ceremonia del sembrío de maíz en las parcelas individuales toma

1 Significa "dar de comer" a las personas que participan en las relaciones de reciprocidad. También, a los animales y a los espíritus de los cerros. Cuando se "da de comer" a todo el pueblo se dice marca-garay, lo cual es todavía costumbre en las comunidades tradicionales, durante las fiestas patronales.

diversos nombres en las comunidades de la quebrada. En la comunidad de Yacán se denomina apayko o trukay. Según esta tradición local el "padrino" tiene la obligación de llevar una banda de músicos o una orquesta, cohetes, algunos barriles de chicha, 18 ó 30 pares de "platos" con diversas comidas: panes en forma de peces, palomas, frutas, animales, etc., tamales, humitas, "charquican", picante de cuy, huevo frito con arroz, galletas, caramelos, frutas, dos botellas de chicha morada y dos cajetillas de cigarrillos. (Cada "plato" con un par de unidades de cada comida). Algunos de estos "platos" son servidos a medio día conjuntamente con la "merienda" especial preparada por el murusikoj. El trukay (guagua de pan) y los demás potajes no calientes son entregados contando por pares al nuevo "padrino" designado entre los familiares, amigos y vecinos presentes, en medio de gran derroche de chicha y aguardiente. Terminado el sembrío la mujer del murusikoj cuelga wallgapis en los cuellos de los asistentes y adorna con flores los sombreros de sus "wajes". Suben a la población cantando y bailando, donde la fiesta continúa (en la casa del murusikoj) hasta el día siguiente.

En la comunidad de Chacayan (la más influenciada por el centro minero de Goñilarisquisga) la ceremonia se denomina apakuy. Al igual que en Yacán es llevado a cabo con gran pompa. Algunos fami-

liares, vecinos, amigos o compadres del urusikoj llevan flores, cohetes, "ponche chileno", aun cuando los tacelillos haya sido contratados como "operarios". Las relaciones del waje-waje se cumplen, en todo caso, a nivel de los murojkuna (niños que echan semillas), por ser éstos los hijos de las personas que participan en el apakuy. Si el urusikoj tuvo una buena cosecha de maíz en el año anterior o tiene parcelas grandes, y es considerado como de los "más pudientes" en la comunidad, la ceremonia se lleva a cabo con participación del masha (uno de los compadres del urusikoj), quien costea los gastos de la banda de músicos o de una orquesta. El urusikoj "cumplementa" a su compadre-masha en una fecha posterior.

En la vecina comunidad de Tapuc el comunero que hizo bautizar o confirmar a su hijo tiene que "ir de masha" al sembrío de maíz de su compadre. Los campesinos "pudientes" que casi siempre tienen numerosos compadres, realizan el sembrío de maíz con cohetes y con gran derroche de chicha y aguardiente. Si no tienen algún compadre de "turno", "comprometen" a algún amigo foráneo (empleado público, miembro de la guardia civil, etc.) como su masha.

Sería muy interesante saber qué significa el hecho de ser compadre y masha a la vez. En la fiesta del yupanakuy los murojkuna se disfrazan de mujeres y bailan cargando wawas de pan, motivando risa y sá-

tiras entre los presentes al ser reconocidas las wawas como hijos de los gañanes. En la ceremonia del apaico el "padrino" entrante recibe el trukay (guagua de pan) como símbolo de su nuevo status, que deberá ejercer en el sembrío del año siguiente. En la fiesta del techado de casa, en las comunidades de la quebrada, participan los mashakuna y los lumtsuykuna. Si la casa va a ser techada con calamina, por lo menos un masha lleva el "Santo Cristo" para ser colocado en la cúspide del techo y una lumtsuy lleva la pirwa (una canasta grande conteniendo diversos víveres) que es dejada en el interior de la nueva casa. En la ceremonia de la "hierra" del ganado, durante las fiestas carnavalescas, vuelven a actuar ambos.¹ En todas estas ceremonias tanto el masha como el lumtsuy están obligados a servir a sus suegros y cuñados, quienes son los "dueños" y "patrones" de las parcelas de maíz, de la casa y del ganado.

Cabe formular varias interrogantes. ¿Se trata de un rito de fecundidad, es decir, de asegurarse de las cosechas, de la reproducción de los animales y que nunca falte víveres en la casa? Si así fuese ¿qué importancia tiene la participación de los parientes afines o de quienes representan a éstos? ¿Se trata de evitar deliberadamente el adulterio entre los parientes afines a través de burlas y sátiras con ocasión de las ceremonias? Hasta hace algunas décadas las au-

1 Ver también Sergio Catacora y Ulpiano Quispe (1966, pp. 58-67).

toridades comunales castigaban públicamente a los adúlteros con métodos, "vergonzosos", no sólo por quebrantar los principios morales de la religión Católica sino, además porque el adulterio para ellos está estrechamente asociado a los efectos negativos de los fenómenos atmosféricos, y, en consecuencia, a la escasez de alimentos.

Otra interrogante, frecuentemente planteada por los funcionarios y trabajadores sociales de los programas de desarrollo comunal, surge de la naturaleza "irracional" de la economía campesina. Desde el punto de vista de los miembros de la cultura Occidental, habituados a medir los costos de producción en términos capitalistas (capital, ahorro, interés, inversión, etc.) no es lógico que los campesinos gasten o despilfarren sus fondos económicos sosteniendo costosas ceremonias y festividades durante el sembrío de maíz, sabiendo que las cosechas no van a cubrir los gastos realizados.

Las relaciones de ayuda mutua, llámese waje, washka, tumay, rantin, etc., permiten a los campesinos no solamente culminar ciertas tareas agrícolas consideradas como de emergencia, sino, representan a la vez una ocasión donde cada familia redistribuye sus excedentes económicos acumulados en forma de chicha, aguardiente, comida, música, baile, etc. y constituyen una manera agradable de reforzar los lazos de parentesco, amistad y compadrazgo. De no cumplir

o menospreciar estas pautas culturales estarían corriendo el riesgo de perder el acceso a la fuerza de trabajo y a la producción de los demás, de tanta importancia en una sociedad cuya economía es básicamente de autoabastecimiento. En estas sociedades, como diría Karl Polanyi, las relaciones económicas subyacen a las relaciones sociales (1957, p.245). La chicha sigue manteniendo su carácter ritual, de allí tal vez la importancia del sembrío de maíz.

En otras regiones, donde las comunidades cuentan con riego, la ceremonia de iniciación de las actividades agrícolas se realiza durante la faena comunal de la "limpia de acequia". Los Alcaldes Pedáneo y sus alguaciles dirigen la faena comunal con gran derroche de chicha, aguardiente y comida, con bandas de músicos y cuadrillas típicas de danzantes. Si la acequia madre atraviesa dos o más comunidades vecinas las faenas se llevan a cabo siguiendo el mismo sistema de la mita de agua, es decir, según el número de días de la semana que cada comunidad tiene derecho al uso de las aguas de regadío.

La minka y el waje-waje son formas de autofinanciamiento de la economía familiar en las comunidades tradicionales que siguen practicando la técnica del barbecho. Esto no quiere decir que el uso de la moneda, aun en las comunidades más "atrasadas", esté completamen-

te ausente, y que los excedentes de producción no sean comercializados de vez en cuando. Basta mencionar el hecho de que los varayos desde la Colonia, para sostener fiestas religiosas y comunales están obligados a vender sus excedentes económicos en los mercados locales y así obtener los artículos indispensables para las ceremonias. Entre estos artículos son importantes el aguardiente y la coca cuyo transporte y venta está en manos de los comerciantes "mestizos" y de los pequeños negociantes comuneros. El trabajo asalariado en Chaupiwaranga se implantó como consecuencia de la participación de los comuneros en el trabajo de las minas hace dos o tres generaciones. Desde entonces los "comuneros-mineros" establecieron la costumbre de contratar mano de obra asalariada para las faenas agrícolas delegadas a sus mujeres e hijos, y supervigiladas por ellos durante los fines de semana. Es así como se institucionalizó la contratación de "peones" u "operarios", bajo las modalidades "con mesa puesta" o garaypa o "sin mesa puesta" (sin merienda), correspondiendo un monto diferente de salario en cada caso.

El pago en salarios tampoco quiere decir que se trata de una economía 100% capitalista. Los "operarios" son reclutados entre los campesinos que no tienen víveres suficientes para autoabastecerse o requieren de dinero para sufragar los gastos de educación de sus hijos. En el primer caso es más conveniente para los jornaleros alquilarse a cam-

bio de "especies", lo cual tiene todavía mayor ventaja que comprar víveres en los mercados. En el segundo caso prefieren la modalidad del garaypa que aún conserva la tradicional "merienda" como parte del pago.

Por otro lado los "comuneros mineros" no se desempeñan como auténticos "patrones" en las actividades agrícolas supervigiladas por ellos. Participan como "padrinos" o "mashas" en el sembrío de maíz, en el techado de casas y en la "hierra del ganado", donde derrochan abundante comida y bebida. Por esto, cuando nos referimos al desarrollo de las fuerzas productivas, no debemos olvidar que la mayoría de los campesinos concurren estacionalmente a las plantaciones de la costa, y a los centros mineros, cuando necesitan dinero para "pasar" una fiesta patronal, construir sus casas (con techos de calamina), pagar deudas, educar a sus hijos o abrir una pequeña "chingana". Estos campesinos están aún lejos de constituir una fuerza de trabajo permanente de los centros mineros con excepción de los más jóvenes, quienes radican en los centros de trabajo, con sus mujeres e hijos, por un período más largo.

En resumen, la técnica de barbecho en Chaupiwara está estrechamente vinculada a las formas tradicionales de acceso a las fuerzas de trabajo como la minka y al acceso a la producción mediante el pailay

o pago en "especies". Sin que esto quiera decir que los cahupiwaran-
guinos sean totalmente tradicionales. Quienes visiten estas comuni-
dades pueden observar que muchos campesinos visten casacas de cue-
ro, botas de jebe; los más jóvenes usan pantalones "blue-jeans"; la
mayoría de los hombres habla castellano, tiene radios y tocadiscos
transistorizados, máquinas de coser, de escribir, etc. Todas las co-
munidades cuentan, con excepción de Tangor, con servicios de trans-
porte (camiones) para pasajeros y carga.

El yupanakuy y el chacra-manay

Según el diccionario recopilado por Diego González Holguín en 1560,
yupana es "la cuenta por nudos", yupa o yupay es "el precio de la co-
sa", "el valor o estima" (1952, pp.371-372). Los campesinos de
las comunidades contemporáneas cuando se "regalan" algo o se pres-
tan algún servicio "anotan" mentalmente para los fines del repago.
Aun antes, en el momento en que un campesino "compromete" la co-
laboración de otro campesino dice: yupaikalami; en castellano diría:
"espero contar con tu ayuda y ojalá no defraudes la estimación que
te tengo". Pero si esta persona va a pagar un waje en el mismo día
para el cual es solicitado, se excusa diciendo: "no tengo lugar", "no
estoy libre", "será en otra ocasión, siempre tendrás trabajo".

Se desprende que la palabra quechua yupanakuy significa "comprometer", "llevar la cuenta". Tiene carácter de obligatoriedad, expresada en forma de "turnos". La idea de "turno", según mis informantes, tiene la connotación de inexorable, cuando quien "lleva la cuenta" es el alma del difunto, en la última noche del "velorio". La persona "tomada en cuenta", para seguir los pasos del difunto, podría ser uno de los acompañantes que se dejaron vencer por el sueño en la noche del "velorio".

No sabemos todavía si el yupanakuy fue la norma preeuropea, según la cual, se obligaba a todos los campesinos de las comunidades o grupos étnicos a trabajar por "turnos" en los campos del Cacique o Principal, de las huacas o dioses locales, y en las tierras del Sol y del Inca. Durante los siglos coloniales el yupanakuy fue un sistema de tributación que estaban obligados a cumplir los indígenas a través de mitas o "turnos" (Murra, p. 385).

Pero ¿qué relación hay entre las formas de ayuda mutua y la distribución de las mitas entre los jefes de familia con el acto de sembrar maíz? Para responder a esta pregunta se requiere una mayor investigación etnohistórica y etnológica. Las evidencias que tenemos al respecto pueden servir para reconstruir parte del viejo sistema, el cual es de suma importancia para entender mejor el proceso de los

cambios en las comunidades tradicionales.

La fiesta del yupanakuy en las comunidades de Chaupiwara todavía sigue regulando las actividades agrícolas, con algunas variaciones de una comunidad a otra.

En la comunidad de Yacán el yupanakuy del sembrío de maíz ocurre dos veces. La primera, como ya indicamos, coincide con la fiesta del Rosario. Se lleva a cabo en la parcela comunal de la sub-zona de la jalka-jara y marca la iniciación del sembrío. La segunda, se realiza en la víspera de Todos los Santos (31 de octubre) en la parcela comunal de la sub-zona del kechwa-jara y marca la finalización del sembrío. De acuerdo a estas prescripciones se debe empezar a sembrar en las parcelas de las partes altas para terminar en las de las partes bajas, principio que sigue rigiendo debido al factor condicionante del medio ambiente.

Portratarse de una ceremonia normativa de las actividades agrícolas, la participación de las autoridades comunales es considerada como inevitable. Corresponde al Teniente Gobernador, al Escribano y a los Principales, la ejecución de la ceremonia de iniciación del sembrío de maíz y, al Juez de Paz, Agente Municipal y a los Regidores, la ceremonia de clausura del sembrío. Cada uno de ellos de-

be procurar dos o tres yuntas de bueyes con sus respectivos gañanes, pushaj (guña), muroj (sembrador) y algunos taclleros o jaitaj y lamperos. Los Regidores y Principales deben conseguir además la participación de una banda de músicos cada uno. Para contar con todos estos servicios necesariamente tienen que "comprometer" a los demás mediante el jichakuy.

Un día antes de la ceremonia, los "varas" del Agente Municipal (Regidores Campos, Campos y Alguaciles) limpian la chacra comunal (retiran las piedras, eliminan la vegetación silvestre y queman la basura), reconstruyen la "piana" ubicada en el centro de la parcela y la pintan con tierra blanca. Al día siguiente, muy temprano, colocan una cruz y el estandarte del Santo Patrón del pueblo sobre la "piana" adornándolos con ramas de flores.

La ceremonia empieza con algunos rezos al pie de la piana, bajo la dirección del Capilla (sacristán); luego mascan coca implorando a los espíritus de los cerros un buen año agrícola. En seguida se retiran a sus respectivas "mesas". Los "wajes" amarran los yugos en las astas de los bueyes y adornan el cuerpo de estos animales con cintas y enjalmas de diversos colores. El escribano monta uno de los bueyes y da la vuelta al contorno de la parcela seguido de los "wajes" con sus respectivas yuntas, chakitakllas

y lampas, al son de marchas interpretadas por las dos bandas de músicos. Empieza el sembrío con ocho o doce yuntas, lo cual significa un igual número de gañanes, muroj, pushaj y lamperos y de 15 a 20 "taclleros".

A medio día llegan a la parcela comunal otros "wajes" portando el yawasikuy (tamales, charquican, picante de arroz, picante de cuy, tallarines, huevo frito con arroz, etc.) para "invitar" a las autoridades y varayos, quienes desde sus respectivas "mesas" redistribuyen los "platos" a sus sembradores, músicos y alguaciles, durante el chaupijamay (descanso de medio día). Las dos bandas de músicos van rotando de "mesa" en "mesa" tocando marchas, huainos y marineras; a su paso son agasajadas con abundante chicha y aguardiente. Por su parte las mujeres de las autoridades y varayos, sentadas en el suelo, en torno a sus respectivas "mesas", cantan en coro el jarawi, con estrofas que satirizan a los gañanes, provocando "guapidos" entre éstos, cuyas notas agudas se expanden a una y otra banda ^{al río} para luego perderse entre los abismos de la quebrada.

Finalizado el sembrío las mujeres cuelgan wallgapis en los cuellos de los gañanes y taclleros y adornan con flores los sombreros de los asistentes. Entregan una wawa (guagua de pan) a cada muroj, cau-

sando sátiras y risas entre los presentes. Los muroj se visten de mujeres, los pushaj, de viejos haraposos con máscaras de chivo, y empiezan a danzar (chiwi-danza o warmi-danza). Suben a la marka formando dos "puntas" separadas, la del Regidor del barrio de arriba y la del Regidor del barrio de abajo. La fiesta continúa hasta el día siguiente en las casas de las autoridades y varayos, con la adhesión de los "wajes" que no pudieron concurrir a la parcela comunal.

El 31 de octubre es la segunda y última fiesta del yupanakuy en la comunidad de Yacán. Al igual que en la primera ceremonia el sembrío de maíz se lleva a cabo con yuntas de bueyes y taclleras. Hay gran derroche de chicha, aguardiente y comida, y bailan dos cuadrillas de danzantes. El hecho trascendental de esta última ceremonia está en la renovación de cargos de varayos. Con este objeto las autoridades y los varayos salientes confirman la relación de los comuneros que deben asumir los cargos de varayos a partir del primero de enero del año siguiente. La relación es elaborada llevando una rigurosa cuenta por comunero de los cargos que desempeñó y de los que le falta aún "pasar". Son exceptuados aquellos que todavía no han terminado de pagar los "wajes" y los préstamos de dinero que deben por la última fiesta patronal o por una reciente desgracia personal.

En la elección se toma en cuenta además la representatividad propor-

cional por cada barrio (arriba y abajo): dos Regidores, dos Principales y un Escribano como "varas" del Juez de Paz; un alcalde Campo, dos Regidores Campo y diez campos como "varas" del Agente Municipal; dos Comisarios Mayores y ~~cuatro Comisarios~~ Menores como "varas" del Teniente Gobernador. Además doce Alguaciles como "muchachos" de mando de las autoridades y varayos mayores. En la tarde de este mismo día los Alguaciles salientes repican las campanas de la Iglesia pregonando entre gritos los nombres de los comuneros designados como nuevos varayos.

La ceremonia del yupanakuy en el "barbecho" para papas es muy simple. Las autoridades y varayos dirigen una faena comunal simbólica, con la participación casi exclusiva de sus "wajes", en el arreglo de la plaza principal para la fiesta de la "yunsa" o "cor-ta monte", o "limpian" el camino que conduce al panteón del pueblo. Según los ancianos del lugar esta ceremonia se realizaba en las chacras-yupanakuy que todavía quedan en algunos "turnos" del manay; y consistía en abrir algunos surcos en señal de iniciación del "barbecho".

La ceremonia de mayor importancia en el cultivo de papas es el chacra-manay¹, que se lleva a cabo en algunas comunidades el dos

1 Mañay: "Es sólo pedir por un rato prestado lo que se vuelve

de febrero (La Candelaria) y en otras, el Miércoles de Ceniza. El propósito es la confirmación ceremonial o simbólica por la comunidad del derecho de los comuneros al acceso a las tierras del manay que han venido heredando de padres a hijos.

La fiesta del chacra-manay ~~empieza con el recorrido de los Campos~~ por los linderos de la comunidad, quienes colocan en su recorrido cruces y flores en las pianas o mojones en actitud de confirmación simbólica del territorio de la comunidad. Las autoridades y varayos mayores, acompañados de sus alguaciles y "wajes", se reúnen en las primeras horas del día en el chacra-yupanacuy de la parte alta del "turno", o sea, en la sub-zona donde siembran la jalka-papa. Rezan y mascan coca al pie de una piana. Empiezan a bajar, a veces se detienen junto al "dueño" de la parcela para mascar coca por breves minutos y continúan bajando. Los Principales tiran unas piedrecitas repitiendo los nombres de los poseedores de las parcelas. A medio día, para el chaupi-jamay, vuelven a reunirse en la parte baja del "turno", en la sub-zona de la kechwa-papa, donde beben abundante chicha y aguardiente. Por la tarde regresan bailando a la marka.

luego lo mismo en número porque no se enajena ni aquí se dice deudor ni acreedor". González Holguín (1608) p.227.
Mañana: "Lo que hay que prestar. Aquello que se debe pedir".
 Jorge Lira, 1944, p. 627.

Durante la ceremonia los varayos asignan a los comuneros pobres las parcelas "vacantes" (que no tienen "dueño"). En la comunidad de Tapac estas parcelas se denominan waska-chacra¹ y son dadas a los más pobres, siempre que hayan ido a la yunga a traer palmas para la procesión del Domingo de Ramos. En la comunidad de Yacán son asignadas preferentemente a los comuneros que "pasaron" cargos en Corpus Christi.

En general, cada comunero sabe con anticipación cuál de los "turnos" va a ser "barbecho" para el próximo año agrícola, y reconoce fácilmente las parcelas que se han venido heredando de padres a hijos y que aún mantienen sus nombres individuales en quechua. Pero también saben que está prohibido "barbechar" las parcelas que no están consideradas en el "turno". Si lo hicieran, estarían exponiendo sus sementeras al "daño", ya que dichas parcelas no se consideran dentro de la responsabilidad y cuidado de los Campos. Bajo este mismo principio tampoco la cosecha puede ser adelantada a iniciativa individual, debido a que inmediatamente después de las cosechas

1 Parece derivarse de waccha que quiere decir huérfano de padre y madre, sin tierras ni bienes de capital. De ser así se trataría de un patrón cultural pre-europeo, según el cual el Cacique o Principal repartía las tierras "libres" o "vacantes" entre los indios pobres. (Ver, Iñigo Ortiz de Zúñiga; 1967, pp.42, 52/ 58 y 84.).

cualquier comunero tiene derecho a pastar sus animales en los rastros dejados.

En las comunidades amestizadas donde aún se practica la rotación de cultivos, los Campos toman la denominación de "vigilantes agrarios". Los otros cargos han dejado de existir. Esta asociación de la técnica y el sistema de cargos es muy probable que sea de origen pre-europeo. En la crónica de Huamán Poma de Ayala se puede ver algunas representaciones de jóvenes con gorras de cuero de zorrillo y en actitud de estar espantando a los pájaros de los maizales (1966, p. 99). En todas las comunidades de Chaupiwara se puede observar docenas de pieles de este animal extendidas y clavadas sobre las paredes de las casas de los ex-alcaldes campos. El zorrillo es un animal perjudicial a la agricultura, y su caza así como sus cueros siguen simbolizando la misión de los campos y contribuyen a su prestigio por muchos años más.

El yupanakuy y el chakra-manay contienen un conjunto de reglas culturales mediante las cuales las comunidades de Chaupiwara siguen ejerciendo el control de las tierras de cultivo paralelamente al control individual por cada jefe de familia.

Como hemos venido mencionando en páginas anteriores todas las comu-

nidades de la quebrada de Chaupiwara tienen sus parcelas de maíz y sus parcelas de papa. Estas últimas están distribuidas en "Turnos", dentro de la zona del manay. La comunidad de Tangor es la única que tiene sus parcelas de papas en dos manay, alejados uno del otro, correspondiendo uno de ellos a los dos barrios de arriba (Paltay y Aymara) y el otro a los dos barrios de abajo (Wanri y Yapac), aunque debido al matrimonio entre barrios, la mayoría siembra en ambos. También en Tangor cada barrio tiene sus chacras-yupanakuy en lugares distintos, y cada cual realiza las ceremonias respectivas por separado. En realidad cada barrio mantiene una cierta autonomía, pero esto no invalida la hipótesis del "control vertical" de las ecologías.

Sea a nivel de la comunidad o de los barrios existe el principio de controlar en forma colectiva y directa las chacras-yupanakuy. En la comunidad de Yacán estas parcelas son arrendadas anualmente de preferencia a los mayordomos de los santos patronos, o a una de las autoridades, o al pastor encargado del cuidado del ganado de la cooperativa comunal. En la comunidad de Chaupi-marca un grupo de agricultores, organizados en una cooperativa de producción, habían arrendado en 1967 una de estas chacras de la zona de papas. En las comunidades de Tangor y Paucar hasta hace dos décadas las chacras-yupanakuy eran arrendadas a algunas familias de la comunidad de Cauri.

La preferencia de los tangorinos de los cuatro barrios y de los paucarinos de arrendar sus chacras-yupanacuy a los caurinos es otra evidencia que confirma nuestra hipótesis. Hay que recordar que los caurinos, en los primeros años del presente siglo, perdieron definitivamente sus chacras de maíz, que venían controlando hasta entonces a inmediaciones de la comunidad de Pillao. Es decir, la pérdida de los maizales no significó la ruptura del viejo patrón cultural; otros elementos, como el "arriendo", han permitido la continuidad del ideal de la complementariedad ecológica.

Por otro lado, el yupanacuy, como acabamos de ver, provee de autoridades (varayos) a la comunidad, bajo una estricta reglamentación y jerarquización de los cargos. Estas autoridades se encargan de confirmar ceremonialmente el acceso a las tierras, de hacer respetar el calendario agrícola acordado y aprobado por la comunidad, de castigar a los infractores causantes de los "daños" y robos, y de aumentar o eliminar a los animales "dañeros". Como dicen algunos de mis informantes "el yupanakuy es una fiesta que nunca pierde". Es decir, a pesar del relajamiento cada vez mayor de la importancia de las fiestas patronales, como consecuencia de la constante alza de los precios de los artículos manufacturados y del relativo congelamiento de los precios de los productos agropecuarios, la fiesta de yupanakuy aún mantiene su significación tradicional. Pero los gastos que se rea-

lizan en cualquier fiesta, ya sea a nivel comunal o familiar, son siempre muy costosos para la economía de los campesinos.

La importancia de la fiesta del yupanakuy, y por lo tanto su continuidad, se debe a que esta ceremonia está asociada directamente a los aspectos de fertilidad y adquisición de alimentos, además de otros que ya hemos señalado. Las fiestas patronales, aunque están igualmente asociadas a estos mismos objetivos, lo están también, al mismo tiempo, a otros, como al alivio de las enfermedades, tal como ocurre entre los "mestizos" y "criollos". En Chaupiwaranga las fiestas patronales están perdiendo rápidamente su esplendor y pompa. Muchas de estas festividades (La Candelaria, el Rosario, Corpus Christi, San Sebastián, etc.) están estrechamente vinculadas a las diversas actividades agrícolas y son sostenidas con el "gasto" de los varayos.

La asociación, establecida durante la Colonia, de las funciones de los varayos, como responsables de las actividades agrícolas, con las tareas de catequización, ha sido gradualmente debilitada. En algunas comunidades de la quebrada, por decisión de los mismos campesinos, han sido derogados los cargos de Regidores y Principales por demandar excesivos gastos en el sostenimiento de fiestas religiosas. Además, ellos tienen otras fiestas más directamente asociadas con aspec-

tos de la fecundidad de la tierra, la presencia de las lluvias y la adquisición de alimentos. Me estoy refiriendo precisamente a la fiesta del yupanakuy y del chacra-manay; tal vez, por esto, estas fiestas "nunca pierden".

La ceremonia del chacra-manay no es pues una simple borrachera carnavalesca. Es el rito de purificación de la tierra, es la confirmación ceremonial de la técnica de rotación de cultivos, es el hecho de dar posesión de la tierra a los comuneros que reclaman sus "derechos" sobre las chacras "vacantes", en mérito, precisamente, de haber desempeñado algún cargo civil-religioso dentro de la comunidad.

El hecho de que las ceremonias tradicionales persisten en Chaupiwaranga no quiere decir que se trata de comunidades enteramente homogéneas y solidarias. Hemos visto que tales fiestas son llevadas a cabo sólo con la participación de las autoridades, varayos y sus respectivos "wajes". La gran mayoría de la población se mantiene al margen. En todo caso puede hablarse de una cierta homogeneidad en los aspectos ideológicos y culturales, pero no así en las condiciones materiales que han empezado a diferenciar grupos de campesinos. Digo cierta homogeneidad porque actualmente existe un serio conflicto entre los comuneros viejos y jóvenes como consecuencia del constante debilitamiento de las normas tradicionales. Los jóvenes migran a los cen-

tros industriales en busca de una mejor vida, por lo que sus padres son constantemente forzados a asumir las responsabilidades de Campos y, no puede ser igual, de ninguna manera, mandar a hombres viejos a cumplir tareas que son propias de jóvenes.

CAPITULO II

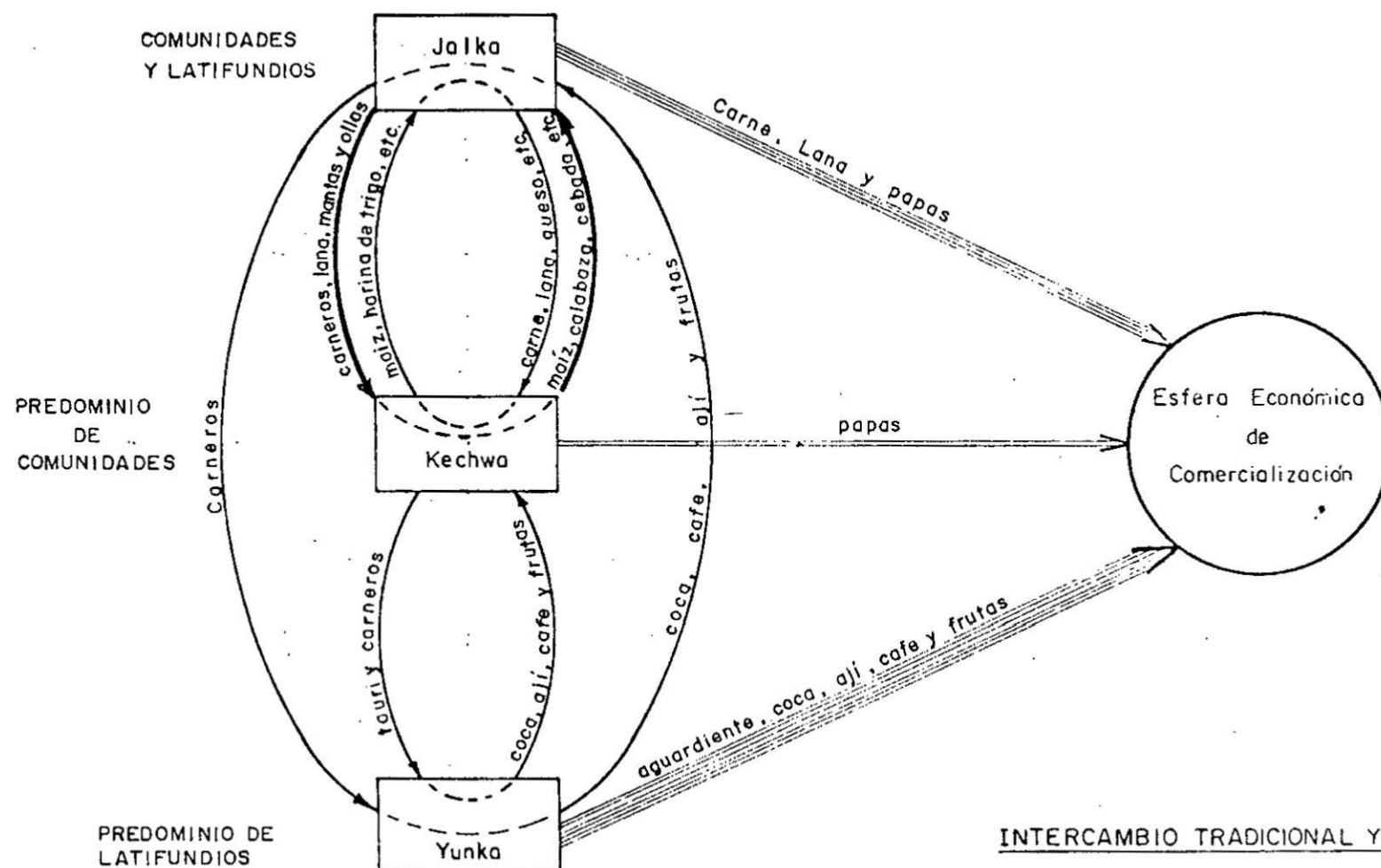
INTERCAMBIO TRADICIONAL
Y MERCADO MODERNOEl trueque y la complementaridad ecológica

El trueque de productos entre comunidades de diversas ecologías se interpreta como una manifestación de los "indígenas" de seguir ignorando deliberadamente las leyes que rigen el funcionamiento de los mercados modernos, o sea, una manera de refugiarse en los patrones culturales tradicionales frente a la agresión permanente de los mercados dominantes; o como una consecuencia de la escasa circulación de la moneda en las comunidades alejadas, siendo para los "indígenas" de estas regiones más fácil intercambiar sus productos directamente, bajo el sistema tradicional de equivalencias.

Ambas hipótesis son operantes en sociedades que Eric R. Wolf (1967)

ESFERA DEL TRUEQUE

LAMINA Nº 5



denomina "comunidades campesinas corporadas y cerradas", caracterizadas por el predominio de la agricultura de autoabastecimiento, con una organización social, política, religiosa y económica relativamente autónoma. Ciertos sectores de campesinos de las comunidades del Perú tienen semejantes características ~~a las descritas por Wolf,~~ por la que las hipótesis son bastante sugestivas.

El estudio de las relaciones de intercambio de productos en las comunidades del Perú adquiere gran importancia teórica cuando se plantea teniendo en cuenta la continuidad del "ideal del uso vertical de las ecologías". Hemos dicho que en una sociedad donde cada grupo humano trata de alcanzar el autoabastecimiento a través del acceso a los diversos microclimas, el comercio no tendría razón de ser. Pero, en las comunidades contemporáneas, encontramos formas mixtas de elementos característicos del "uso vertical de las ecologías y, de una economía de mercado.

Afirmar que en nuestras comunidades se dan relaciones tradicionales y modernas no es ningún descubrimiento. Mi propósito es demostrar que los campesinos acuden al trueque para alcanzar el ideal del autoabastecimiento y para acaparar productos agropecuarios con fines estrictamente lucrativos. En ambos casos las equivalencias y el valor en moneda de los productos así como los valores culturales son distin-

tos. Se trata de dos esferas económicas: la de subsistencia, y la mercantil (Ver lámina N°5).

Desde el momento en que los indígenas fueron obligados por los encomenderos españoles a tributar en derivados de la ganadería, como lana, carne y cueros, o en especies elaboradas, como frazadas, ponchos, costales, toldos, ovillos de algodón y lana, jáquimas y cinchas, alpargatas, etc. los indígenas vieron fácilmente las ventajas económicas de la crianza de ovejas, cerdos y cabras. Con el transcurso de los siglos coloniales y de la época republicana el pastoreo de las nuevas especies introducidas por los españoles pasó a formar parte indispensable de la economía de autoabastecimiento de los indígenas.

Las comunidades ubicadas en la jatun-jalka y en la jalka, con abundante pastos naturales, empezaron a especializarse en la crianza de ganado vacuno y lanar, y en zonas donde no tenían llamas incrementaron rápidamente la crianza de burros, caballos y mulas. Desde entonces se institucionalizó el trueque de productos derivados de la ganadería con productos agrícolas de la kechwa y de la yunka, siempre teniendo como meta el autoabastecimiento. Por esto, para los caurinos la pérdida de sus chacras de maíz, no significó impedimento alguno para seguir manteniendo sus derechos sobre la producción de maíz de los agricultores de la quebrada de Chaupiwara. A tra-

vés del trueque llegaron a materializar nuevamente el ideal de la complementaridad ecológica.

Todavía los caurinos y sus vecinos de las comunidades de Jesús, Baños, Queropalca, etc. siguen bajando a la quebrada de Chaupiwara y a las haciendas y fundos del valle de Ambo y Huánuco. Ellos traen consigo lana, carne, queso, charqui, chanchos y chuño, para intercambiarlos con maíz, calabaza y algunas variedades de legumbres y cereales. Los productos de la jalka son muy apreciados en la quebrada sobre todo en el valle de Ambo, donde la carne y la lana son muy escasas. Por esto, cuando sus pobladores ven bajar a los "estancieros" (habitantes de la jatun-jalka), les brindan sus casas (con zaguanes para la seguridad de sus acémilas), para de este modo ser los primeros en escoger las "mercaderías". Los "estancieros" prefieren alojarse entre sus compadres o "conocidos", con quienes establecen relaciones de yawasinakuy. Según esta costumbre el visitante "invita" a su anfitrión una porción de pachamanca de carne de carnero o de carne de chanco, o una porción de queso cachipá, uno o dos mates de tocos (conserva de papas) o un mate de chuño negro. El anfitrión, en recompensa, le sirve algunos "platos" de la región (cancha, mote de maíz, de trigo o de habas, humita, chupe de calabaza y el infaltable vaso de chicha). Ambos se ofrecen lo mejor, sus "antojos" mutuos, lo que llaman el "cilu".

Yawasinakuy y "cilu" son dos conceptos estrechamente relacionados. Yaway significa "invitar", probar o gustar una porción de manjar o líquido. "Cilu" parece derivar de celos palabra que, como sabemos, significa sospecha que uno siente de que nos sea arrebatado algo. Es decir, en el caso que venimos analizando, una persona siente como algo inevitable el "invitar" una porción de los productos cosechados a las personas a quienes se les dio motivo para que sientan celos, con el peligro de ver amenazada sus cosechas en los próximos años.

Celo o "cilu" parece ser la traducción de la palabra quechua tushu, que se traduce más exactamente como el deseo ardiente de comer cosas exquisitas y cuya insatisfacción puede causar enfermedad al corazón. Esto ocurre más frecuentemente con las mujeres embarazadas. Por eso es mejor "invitar" antes que sentirse culpables de lo que pueda ocurrir a la persona que sintió celos, al mismo tiempo que se disipa un posible castigo sobrenatural. Es también la traducción de la palabra quechua munay¹ que significa enamorar o desear algo, lo cual se manifiesta con cierta codicia o envidia.

Mis informantes expresan estos hechos con mucha objetividad cuando

1 Munay: "Voluntad, el querer, el gusto; apetito o amor, que es acto". Munapayani: "Desear, codiciar, apetecer algo mucho con demasia". (Diego González Holguín, 1608-1952, p. 249).

dicen: yawaikuy kay ichiklatapis tushulaikipapis que quiere decir: "prueba este poquito siquiera, no quisiera que por mi culpa te enfermes del corazón", o con otras palabras más indirectas: "sírve-te estas papitas que tienen otro gusto". La persona que recibe el "regalo" responde: "que dios te bendiga y tengas buenas cosechas todos los años". De esta manera el "anfitrión evita el resentimiento y la envidia del visitante, al mismo tiempo que refuerza las relaciones sociales. Si el "anfitrión" no "complace" o "consuela" al "visitante", éste podría vengarse "llevándose los productos con sus ojos", determinando así la escasez de alimentos en las próximas cosechas en las casas de los "tacaños" y "miserables".

La inestabilidad de la agricultura obliga a los campesinos a ofrecerse "regalos" unos a otros. En el caso que venimos describiendo el "regalo" no es contabilizado mentalmente y no exige el repago, aunque todos saben que es obligación "invitar" a quienes visiten las parcelas durante las cosechas o las casas en el momento de las comidas. Por eso el yawasinakuy es una modalidad diferente de reciprocidad a las señaladas anteriormente.

Inmediatamente después del yawasinakuy los "estancieros" ofrecen sus productos al "anfitrión" a cambio de los productos de la quebrada, bajo el sistema del unay precio (precios antiguos) y al menudeo.

El producto sobrante los "esparcen" (mashtay) en las casas o en las parcelas de los demás, según como sean solicitados. Vuelven en los días subsiguientes a recoger (shuntay) el equivalente en maíz, calabaza y legumbres, siguiendo el mismo orden del "reparto", lo cual demuestra un alto grado de confianza. Los verbos quechuas mashtay y shuntay significan sembrar y cosechar respectivamente; o sea, el trueque, en este caso, consistiría en el acto de sembrar para cosechar.

Según las informaciones recogidas en las comunidades de Chaupiwara el intercambio de productos de la jalka con los de la kechwa fue mucho más frecuente hasta hace tres décadas. Pero en épocas de hambruna, los hombres de la jalka, por ser los más afectados, recurren al trueque con más frecuencia. Además, durante todo el año la lana es un producto muy buscado y apreciado por los campesinos de la kechwa.

De acuerdo a mis informantes del distrito de Puños¹ de la provincia de Huamalfes (departamento de Huánuco) el intercambio de carne de carnero y lana por maíz se hacía bajo las siguientes equivalencias:

1 Zona ganadera a 10 Km. y al norte de la ciudad de Llata (capital de la provincia de Huamalfes) de 3,500 a 4,000 m.s.n.m. Produce primordialmente tubérculos y carece de chacras de maíz.

(1939)

Trueque al "menudeo" o yupaipa:

	Soles
Un pernil	0.30
Un brazuelo y un costillar	0.30
Un espinazo	0.30
Un vellón de lana madura	0.30
Un pellejo con lana madura	0.30
Un pellejo con media lana	0.20
Un pellejo para cama	0.10
Once pares de maíz (22 mazorcas)	0.05
Un saco de maíz en mazorcas	0.50
Un carnero mediano desollado	1.50

Los puñosinos para fines del trueque, seleccionan previamente carneros de tamaño mediano o "medio padre"; prefieren vender a los más competentes o "padres" en los mercados. Según ellos les es más conveniente el trueque al "menudeo". Con este objeto descuartizan a un carnero en cinco pedazos: dos perniles, dos brazuelos con sus costillares respectivos y el espinazo (la cabeza, las patas y las vísceras son destinadas para el "gasto" de la familia). Los cinco pedazos son equivalentes entre sí, por lo que tienen el mismo "precio", mientras que el "precio" del pellejo depende de la cantidad de lana que posee.

De la misma manera los habitantes de las quebradas vecinas seleccionan las mazorcas de maíz, antes del trueque, entre las grandes, medianas y las pequeñas. En 1939, once pares de maíz (22 mazorcas)

"costaba" 0.05 soles; o sea, un pernil de carnero era equivalente a 132 mazorcas y por los cinco pedazos se podía "juntar" tres sacos de maíz. Con el transcurso de los años las equivalencias fueron modificándose. En 1940, la cantidad de maíz se estandarizó a diez pares por 0.05 soles y en 1949, cinco pares por 0.05 soles.

En 1965 encontré en las comunidades de Cauri y de la quebrada de Chaupiwara las siguientes equivalencias:

(1965)

	Soles
Una pierna de carnero	1.00
Un brazuelo y un costillar	1.00
Un espinazo	1.00
Cinco mazorcas de maíz	0.10
Un saco de maíz en mazorcas	4.20
Un carnero desollado	5.00

Según las equivalencias establecidas hasta 1965 vemos que la cantidad de maíz que los "crianderos" de Cauri recibían (a "cambio de las piezas de un carnero) había sido reducida considerablemente, lo más que se podía obtener por un carnero mediano era un "saco" de maíz, más 1/4 de "saco". Es decir, tanto los puñusinos como los caurinos estaban siendo forzados a aceptar las equivalencias estandarizadas por los agricultores de las quebradas vecinas respectivas. Este hecho resulta mucho más evidente con la nueva modalidad de trueque denominado pesuipa, establecida posteriormente a 1939 y aún vigente en 1971.

Trueque al peso o pesuipa

<u>Productos de la jalka</u>	<u>Productos de la kichwa</u>
Un carnero mediano	por un saco de maíz en mazorca o un saco de trigo, o dos y media arrobas de maíz desgranado, más media arroba de caya.
Una arroba de lana	por un saco de maíz en mazorca, o dos arrobas de cualquier grano, o dos arrobas de harina de trigo.
Un pellejo con media lana	por media arroba de caya.
Un saco de papas	por un saco de maíz en mazorca, o dos y media arrobas de maíz desgranado.
Dos arrobas de chuño.	por un saco de maíz desgranado.

Con la modalidad de pesuipa, o usando medidas de peso como la arroba y el "saco", cuyo contenido es de seis arrobas y seis libras, queda estandarizada la equivalencia de un carnero mediano desollado por un saco de maíz en mazorcas o dos arrobas de maíz desgranado. Del mismo modo que un saco de papas, un saco de trigo, un saco de maíz en mazorcas y un carnero mediano desollado son equivalentes. Esta modalidad es frecuente después de las cosechas, en los meses de octubre a diciembre, y tiene la ventaja, para los "crianderos" del aprovisionamiento de diversos granos, harina y otros productos propios de las quebradas.

El trueque "al menudeo", en cambio, se realiza de preferencia en los maizales, durante las cosechas, por lo que dicha modalidad se limita al intercambio de maíz por carne de carnero. Desde el punto de vista de los "crianderos" es más ventajoso hacer el trueque en las parce-

las y en el acto mismo de la cosecha, no solamente porque logran reunir más de un saco de maíz por cada carnero, sino porque tienen la oportunidad de exigir a sus "conocidos" de la quebrada sus derechos a la producción de maíz bajo otros patrones culturales, tal como el yawa-sinakuy y otras formas tradicionales que veremos más adelante.

Por otro lado, el trueque "al menudeo" permite a los "crianderos" regatear la calidad de los granos y el tamaño de las mazorcas, aunque los de la quebrada también alegan que la carne está flaca o que las piezas no corresponden a un carnero sino a una borrega. Los "crianderos", por un carnero gordo exigen el equivalente en maíz wayunka (mazorcas grandes). Al final convienen, según la gordura de la carne, en un porcentaje de wayunka y otro de kiptus (mazorcas pequeñas). Pero tratándose de vellones de lana o pellejos con lana madura los "crianderos" imponen un equivalente sólo en wayunka. Como decía uno de ellos: "con lana se completa rápido", es decir, se logra reunir la cantidad de maíz necesaria para subsistir hasta la próxima cosecha.

De lo expuesto hasta aquí se desprende que las equivalencias y los "precios" han venido evolucionando en desmedro de los habitantes de la jalka y de la jatun-jalka, regiones limitantes para el cultivo de granos y aun de tubérculos. Además los productos agrícolas han empezado a ser acaparados en las quebradas por intermediarios para ser

comercializados en los mercados, hecho que origina aún más su escasez.

En cuanto se refiere al valor en moneda de la carne y del maíz en la esfera mercantil, ocurre todo lo contrario. Ningún campesino ignora el hecho de que un carnero mediano en pie cuesta 350.00 soles en la misma puna o lugar donde habita el "criandero", y, un saco de maíz en mazorcas llega a un tope de 200.00 en épocas de mayor demanda en los valles y quebradas. Los campesinos son concientes de esta aparente contradicción, y la prueba está en los principios económicos que ellos mismos usan cuando diferencian con toda claridad las dos esferas económicas con las frases: "para cambio" y "para plata" respectivamente. Así por ejemplo, en 1939 un carnero mediano "para plata" costaba 3.00 soles y "para cambio", 1.50. La diferencia de "precios" es aún más clara en 1965. En este año un carnero "para plata" costaba 150.00 soles y "para cambio" 5.00 soles, un saco de maíz "para plata" costaba 80.00 soles y "para cambio" 4.20 soles.

Ambas esferas son excluyentes en cuanto se refieren a los "precios" y a las metas que se persigue en cada caso. Si a algún hombre de la ciudad se le ocurriese ofrecer 5.00 soles por un carnero y 4.20 soles por un saco de maíz sería objeto de burla por parte de los cam-

pesinos. Sencillamente en la esfera de la subsistencia el valor monetario responde a equivalencias antiguas reconocidas por los campesinos como unay-precio, que ya nada tienen que ver con los actuales precios que rigen en los mercados, denominados por ellos mismos como kanan-precio.

"En la producción mercantil, dice Marx, todo producto es una mercancía, es decir, valores de uso con valores de cambio realizable -convertible en dinero- ... en cuanto estos productos no se producen como medios directos de subsistencia para quien lo produce, sino como mercancías, como productos que sólo se transforman en valores de uso mediante su transformación en valores de cambio (dinero), enajenándolos" (El Capital, Tomo III, parte 2, pp. 177-178).

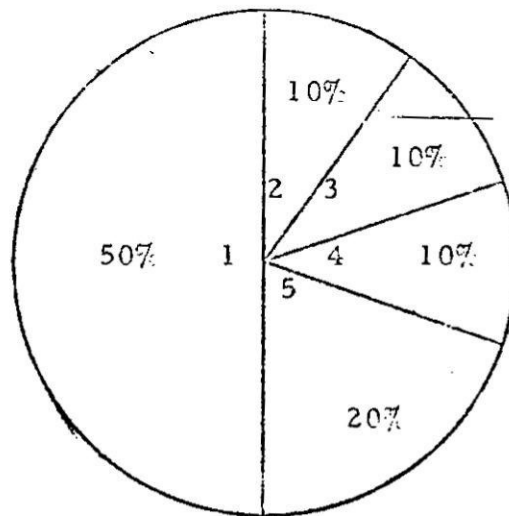
Cuando los campesinos dicen que sus productos no están destinados "para plata" nos están manifestando que dichos productos no son convertibles en dinero (no tienen valor de cambio), sino, que han sido producidos por ellos para la subsistencia familiar, o dicho de una manera más precisa, "para el gasto"; o sea, que tienen valor de uso simplemente. Marx, refiriéndose al intercambio de productos sostiene que estos productos son "necesariamente valores de cambio permutables los unos por los otros o iguales entre sí", reducibles por consiguiente, "a un tercer término" (El Capital, Tomo I, p.4). El tercer

término", en el caso que venimos analizando es el sistema de equivalencias. Pero cabe la aclaración, tal como lo hace Federico Engels, al pie de página del mismo texto, que Marx no está afirmando que todo producto consumido por otro que no sea el propio productor sea de hecho una mercancía (Ibid, p. 12). De esta manera la esfera del trueque es claramente diferenciada de la esfera mercantil, de la cual los campesinos participan ofreciendo sus productos "para plata", o sea, como diría Marx, "valores de uso con valores de cambio realizable".

Sin embargo hay una pregunta fundamental. Si los campesinos saben que un carnero mediano cuesta 350.00 soles en la puna, frecuentemente visitada por los "negociantes" de carne, ¿porqué no lo comercializan, y con el dinero obtenido se trasladan al mercado más próximo para adquirir un saco de maíz por 200.00 soles?

Para responder a esta pregunta debemos aclarar previamente que los "crianderos" son los que se amestizaron más rápidamente y constituyen el grupo de los "más pudientes" en sus respectivas comunidades. Todos ellos venden sus reses a los intermediarios o las remontan ellos mismos de vez en cuando a los mercados para venderlas a más precio; pero siguen bajando a las quebradas en busca de maíz y otros productos a través del "cambio" al unay-precio. Tal continuidad se ba-

La esfera económica del autoabastecimiento familiar



1. PARA EL GASTO. - Productos agrícolas destinados para el consumo directo de la familia.
2. PARA SEMILLA. - Productos agrícolas destinados para el sembrío del próximo año agrícola.
3. PARA CAMBIO. - Productos agrícolas destinados para el trueque, bajo el sistema tradicional de equivalencias.
4. PARA PAGO EN ESPECIES. - Productos agrícolas destinados al pago de jornaleros agrícolas.
5. PARA PLATA. - Productos agrícolas destinados a la venta. Estos productos son considerados como mercancías, su comercialización está regida por las leyes del mercado moderno y cuyos ingresos se destinan para la compra de artículos manufacturados indispensables para la subsistencia familiar.

sa en el hecho de que no sólo bajan a las quebradas para hacer el trueque al unay-precio, sino, a participar de otras formas tradicionales de acceso a la producción de la kechwa, tales como el yawasinakuy, el tipipakuy, la wachaca, el kormay y el rachipay.

El tipipakuy es la actividad central de la cosecha de maíz. Consiste en separar las mazorcas de los tallos (recogidos previamente en "arcos" o montones piramidales) para despancarlas, al mismo tiempo que se las seleccionan en varios montones, listos para ser encostados y transportados a la marca. En algunas comunidades esta actividad va acompañada de juegos ceremoniales protagonizados por hombres y mujeres solteros, sobre todo durante las noches de luna. Quienes han sido "invitados" a participar en el tipipakay reciben una mantada o pailay de mazorcas de maíz por cada día de trabajo. Si estos mismos se desempeñan como arrieros, con sus acémilas, en el traslado de las cosechas a la marca (dos o tres viajes al día), reciben una wachaca de mazorcas de maíz (la cantidad depende de la voluntad del queda). Además tienen derecho al kormay que consiste en escoger, durante la jornada, algunas wayunkas para sí mismos. En ciertos casos participan del rachipay, derecho que se ejerce en la producción de maíz de un cuarto o media parcela a cambio de la producción de papa de un terreno de la misma extensión en la jalka.

Bajo estas mismas normas, los pastores de la jalka y de la jatun-jalka,

están obligados a brindar hospitalidad a los hombres de la kechwa cuando a éstos les toca subir a la jalka o jatun-jalka, en busca de carne, lana, queso y tocos, llevando consigo algunas arrobas de maíz desgranado, harina de trigo y panes. Ambos son socios hospitalarios que establecen alianzas mutuas para compartir sus respectivos productos, sobre todo en épocas de hambruna, que pueden asolar una u otra región.

En ambas regiones, la carne, el maíz y las papas son artículos imprescindibles para celebrar fiestas patronales, matrimonios, techado de casas, entierros o para llevar a cabo algunas ceremonias ligadas a las actividades agrícolas y de pastoreo. En todas estas ocasiones participan los parientes, amigos, vecinos y compadres en calidad de "padrinos", "mashas" o "wajes", quienes tienen que ser atendidos, en recompensa por los servicios que brindan, con abundante chicha y comida.

Entre otras evidencias de intercambio de productos, dentro de la esfera de subsistencia, voy a citar el trueque de ollas y mantas por maíz, trigo, habas, cebada y caya, que realizan los pastores huaillinos¹ con

1 Nativos de la "comunidad de indígenas de Huaillai", provincia de Pasco. Su territorio comprende los extensos altiplanos a inmediaciones del nudo de Pasco, entre los 3.900 y 4.500 metros sobre el nivel del mar, sin posibilidades para la agricultura.

los agricultores de las quebradas vecinas de Canta, San Rafael y Chaupiwaranga.

Los huaillinos son básicamente pastores de llamas y ovejas (reconocidos también como "crianderos" o "estancieros"), aunque los más jóvenes prefieren el trabajo en las minas. La mayoría ~~tiene como actividad complementaria~~ la fabricación de ollas de barro, y en menor escala la confección de mantas de lana. Estas dos actividades están estrechamente relacionadas con el trueque de productos. Según ellos, durante el año, "queman" ollas hasta ocho veces. Las dos primeras "quemadas" están destinadas al intercambio con papas, y las restantes para granos, o para ser vendidas en ciertas ocasiones.

Los huaillinos usan como medidas de intercambio las mismas ollas (mancas) y mantas a intercambiarse, denominadas por ellos y por las mujeres de las quebradas manca-tupula y manta-tupula; si el cambio se realiza con papas (generalmente en las comunidades de Canta), reciben una cantidad de papa igual a dos veces el contenido de la olla ofrecida en trueque. Si es con granos, chuño o caya, reciben sólo una vez. En el intercambio de mantas con papas cosen previamente un costal usando la misma manta a intercambiarse, se llena la papa hasta las $3/4$ partes del costal improvisado, medida que denominan chejta. En ningún caso recurren a los "precios", ya que los mismos objetos a intercambiarse sirven además como medidas. En el trueque de carne de llama con granos prefieren las medidas antiguas

de peso. Las equivalencias aún vigentes hasta 1971 eran las siguientes:

(1971)

Una manta	por	una chejta de papas (3.5 arrobas)
Una manta	por	dos arrobas de maíz desgranado
Tres sartas de chawas secas	por	una <u>chejta</u> de papas
Cien champas de pasto	por	un saco de papas

Trueque con carne de llama¹:

Una pierna	por	1.5 arrobas de trigo
Un branuelo	por	una arroba de trigo
Una rabadilla	por	media arroba de habas
Un pezcuezo	por	media arroba de trigo
Un costillar	por	media arroba de habas.

El trueque de chalwas (pequeños peces) y de champas secas (combustibles) por papas y, de carne de llama por granos es poco frecuente. Muy pocas personas se dedican a la pesca de chalwas en

1 Datos recogidos por Carmen Olivera, estudiante de Antropología de San Marcos, durante el trabajo de campo en la comunidad de Tapuc, Chaupiwara, en octubre de 1971.

los lagos de los altiplanos. Las champas son pesadas y difíciles de transportar a las quebradas y la carne de llama es vendida de preferencia en los centros mineros vecinos.

Los huaillinos al igual que los caurinos gozan de la hospitalidad de parte de los agricultores de las quebradas. Se alojan en casa de sus "conocidos" y, desde allí, recogen los granos día a día, apersonándose a las casas de las mujeres que "tomaron" las ollas. También participan en el yawasinacuy. Con este propósito traen pequeñas ollas que llaman mirkapamanka, muy apreciadas en las quebradas. Por cada una de estas ollitas de "regalo" reciben en recompensa una comida diaria; además, tienen derecho al winakuy o fiambre, consistente en una porción de cancha, mote, habas tostadas, papas asadas y harina de trigo o de cebada. Winakuy, en la quebrada, significa llenar las ollitas con comida preparada para ser servida a medio día a uno de los miembros de la familia que se encuentra trabajando en la chacra. Hasta hace diez años los huaillinos bajaban a las quebradas con llamas cargadas de ollas; ahora se trasladan en camiones, pero siempre en los meses de setiembre y octubre y con el propósito de "recoger" maíz para el autoabastecimiento.

Finalmente voy a citar el intercambio de productos entre los habitantes de tres poblados: Matacancha, Pampas de Flores y Chonta

(provincia de Huamán), ubicados en la vertiente occidental del alto Marañón, uno encima del otro, siguiendo la verticalidad del paisaje.

Los matakanchinos viven en la jalka, a 3,800 metros sobre el nivel del mar. Se dedican al pastoreo y al cultivo de algunos tubérculos. Baján en el mes de setiembre a la quebrada vecina de Pampas de Flores llevando consigo tocos en pequeñas cantidades para intercambiar con cebada, habas y maíz. Los de Pampas de Flores suben a Matakancha en octubre llevando consigo cebada, habas y maíz para trocar con semillas de papas para el jatun-muruy (sembrío principal de papas en los meses de octubre a noviembre). Los chontinos viven en la parte más baja de la quebrada, a 3,200 metros, cerca al río Marañón. Por ser una región más baja y dotada de aguas de regadío, siembran principalmente maíz, papas en poca cantidad, cuya cosecha es en diciembre, o sea, seis meses antes que en Matakancha. Por esta razón tienen que subir a Matakancha en el mes de junio para la jatun-cosecha de papas, llevando consigo harina de trigo, maíz desgranado, habas y cebada.

Las equivalencias de los productos vigentes hasta 1965 eran como sigue:

Un celemín ¹ de tocos	por	un celemín de cebada o habas ó seis a siete <u>janchas</u> de maíz (12 a 14 mazorcas).
Un real mati ² de tocos	por	cuatro o cinco <u>janchas</u> de maíz (8 a 10 mazorcas).
Un celemín de se- millas de papas	por	seis o siete <u>janchas</u> de maíz (12 a 14 mazorcas).

El trueque es también frecuente entre los habitantes de un mismo centro poblado. Esto ocurre cuando algún comunero sufre de escasez o tiene que "pasar" fiestas familiares o comunales. Los comuneros "pobres" viajan previamente a la montaña de Monzón llevando a espaldas una o dos arrobas de tauri y algunas libras de isku (cal viva)³, para el yawasinakuy. Quienes van a "pasar" fiestas remontan dos o más carneros para trocar por coca. Una arroba de coca es equivalente a una arroba de tauri o a un carnero mediano en pie. A cambio del "regalo" de algunas cucharitas de isku reciben la comida dia-

-
- 1 Es la mitad del almód. Se usa una "sereta" para medir papas y tocos, y, un mate para medir granos.
 - 2 Es la mitad del celemín. Se usa un mate como medida.
 - 3 Es preparada quemando piedras calizas con champas y boñigas secas. Se masca con la coca y es muy apreciada en las yungas.

ria, el "fiambre" (frutas) para el viaje de retorno y algunas libras de café. De vuelta a sus comunidades de origen intercambian tres onzas de coca (pesada con una balanza antigua denominada wipi)¹ por una arroba de papas o por un cuy grande. El cuy constituye un potaje exquisito (picante de cuy) utilizado por el carguyo para repagar o "cumplementar" los servicios recibidos de un gran número de yanapakojkuna, durante el desarrollo de la fiesta familiar o patronal.

En la comunidad de Chinchero (Cuzco) Claudio Esteva observó otra modalidad del trueque de productos (trueque silencioso) entre las chinchernas y las "puesteras" que acuden semanalmente de las ciudades vecinas al mercado de Chinchero. En este caso, a diferencia del trueque que hemos venido describiendo, el trueque se realiza los días domingos y en un lugar fijo. Esteva dice: "se hace incluso sin mirar la vendedora a la compradora todo radica en la costumbre de añadir que se concreta en una palabra mágica: aumento o yapa" (1971, p. 236). Pero en todo caso el trueque sigue manteniéndose dentro de ciertas pautas convencionales (40 papas medianas por 10 manos de coca, etc.) que excluyen el uso del dinero. Tal continuidad, según

1 Medida aún vigente en las comunidades tradicionales. Se usa para pesar lana, ovillos y tejidos. Cada familia tiene lo suyo y raras veces coinciden, salvo que hayan sido hechos utilizando como patrón las medidas de peso.

Esteva, se debe a que el trueque representa para las chincherinas la mejor manera de asegurarse semanalmente los productos que ellas no producen para ser consumidos directamente. En cambio para las "mestizas puesteras" significa la manera más eficaz para lucrar (Ibid: 240-243) .

El trueque y el acaparamiento de productos agropecuarios

El trueque como una forma de acaparamiento de productos agropecuarios parece tener su antecedente en el intercambio de productos entre "indios" y "mestizos". Hasta hace algunas décadas los "indios" de pequeños pueblos y caseríos del centro-norte del país proveían de productos agropecuarios a los comerciantes "mestizos" de las capitales de provincias y, en cambio, recibían de éstos el equivalente en sal, azúcar, ají, coca, jabón, etc.

Según mis informantes de la comunidad de Puños (provincia de Huamán), en 1939, un almud de papas (con una sereta grande) costaba 0.10 soles y era equivalente a una libra de sal, o a cuatro onzas de coca, o a media libra de azúcar, o a 60 frutos de ají seco. De la misma manera un huevo de gallina costaba 0.05 soles y era equivalente a me-

dia libra de sal, o a dos onzas de coca, o a 30 frutos de ají seco.

Evolución de los precios (com. de Puños)

	1939 (soles)	1971 (soles)
Un huevo de gallina	0.05	1.50
Una libra de sal	0.10	1.00
Cuatro onzas de coca	0.10	8.00
Una libra de azúcar	0.20	6.50
60 frutos de ají seco	0.10	12.00
Un almud de papas	0.10	
Un saco de papas	0.40	160.00

El intercambio de productos bajo estas equivalencias era más beneficioso para los "mestizos" de Llata (capital de la provincia de Huamantla), ya que ellos obtenían un saco de papas de 80 kilogramos (cuatro almudes) a cambio de una libra de sal, cuatro onzas de coca y una libra de azúcar. Comparando los precios antiguos con los precios actuales hay una diferencia abismal. Un saco de papas de 80 kilogramos costaba, en 1971, 160.00 soles, durante las cosechas, y con esta misma suma se podía comprar en este mismo año, 10 kilos de azúcar, 10 kilos de sal y 40 onzas de coca; o sea, diez veces más que en 1939. Bajo estas relaciones de mutua dependencia los tenderos no tenían necesidad de sembrar tubérculos y los "indios" no requerían de

soles para adquirir objetos de origen fabril; el almud de papas y el huevo constituían monedas de uso específico.

A partir de 1939, como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial y del rápido crecimiento de las ciudades, los productos agropecuarios empezaron a tener mayor demanda. Con la apertura de carreteras a las capitales de las provincias de Huamalfes y Dos de Mayo, los precios de estos productos subieron aún más. Por el contrario los precios de la coca, sal, ají y azúcar se mantuvieron relativamente estancados, debido a la rebaja de los fletes de conducción. En consecuencia los "indios" disminuyeron sus medidas. Un saco de papas pasó a ser equivalente a seis, ocho o diez almudes. Los "mestizos" se vieron obligados a sembrar tubérculos para autoabastecerse y posteriormente con fines comerciales. Las relaciones de dependencia "indio-mestizo" se debilitaron. Pero el intercambio de productos entre "indígenas" basado en medidas como el almud, celmín y el "real mati" continuó invariable. Años más tarde (1955-60), el trueque, en las comunidades de Huamalfes, tomó mayor importancia con la participación de campesinos "negociantes" procedentes de la región de Conchucos (yunga vecina del departamento de Ancash). Los conchucanos tradicionalmente se dedicaban a la venta de harina de trigo (en sacos de seis arrobas y seis libras) que transportaban sobre burros a los pueblos y caseríos de Huamalfes, o pasaban de largo, en va-

rios días de viaje, a los cicales de la montaña de Monzón, remontando algunos carneros para intercambiarlos por coca y café. Muy pocos (chacasinos y huarinos) concurrían a las cosechas de papas de las comunidades de Puños, Miraflores y Matacancha, portando ollas de barro y chirimoyas para intercambiar con papa. En todo caso la mayor afluencia de ellos ocurría en años de extrema escasez de papas en sus comunidades de origen. La chirimoya (producto de la yunga) es muy apreciada en las regiones frías. Las ollas huarinas y chacasinas son igualmente muy mentadas por su buena consistencia y calidad entre los campesinos huamalianos, son de diversas formas y tamaños, para distintos propósitos culinarios y para la elaboración de la chicha.

La apertura de la carretera al pueblo de Huaituna (ubicado en la región de Conchucos a orillas del río Mosna, afluente del Marañón por la margen izquierda) transformó a este pequeño pueblo en un verdadero puerto fronterizo en la vía de acceso a las ciudades de la costa norte del país. Los conchucanos, estimulados por la gran demanda de papas, acrecentaron sus actividades de trueque con los agricultores de los pueblos de Puños, Miraflores y Matacancha, ofreciéndoles otras especies más: pescado seco (adquirido previamente por ellos en los puertos de la costa), sal, ají, coca, azúcar, etc. e institucionalizaron el uso de las medidas de peso en vez del almud y del

celebración. Las equivalencias vigentes en Matacancha hasta 1965 eran como sigue:

Siete chirimoyas medianas o seis grandes	por	una arroba de papas
Una olla grande de barro	por	cuatro <u>arrobas</u> de papas
Una olla pequeña de barro	por	dos arrobas de papas
Un pescado seco grande	por	tres arrobas de papas
Tres libras de azúcar	por	una arroba de papas
Tres libras de sal	por	una arroba de papas
Veinte frutos de ají seco	por	una arroba de papas.

Al comienzo los matacanchinos se resistieron a aceptar que las papas fuesen pesadas como cualquier otro producto de origen fabril. Había el sentimiento colectivo de que los conchucanos les estaban arrebatando el mikuy, o la vida misma, al "llevarse toda la producción", o sea, estaban poniendo en peligro las cosechas de los años subsiguientes. En defensa de esta causa, reaccionan violentamente y, con sus autoridades locales a la cabeza, requisan las papas acaparadas por los conchucanos. Pero, en los años siguientes, optaron más bien por estandarizar otra medida que denominaron arroba-shicra (una sereta que contiene una arroba de papas). Algunos empezaron a frecuentar el mercado fronterizo de Huaituna para vender sus productos, a mejores precios, a los camioneros y mayoristas venidos de Lima, Chimbote y Huaraz, y para intercambiar par-

te de sus productos por chirimoyas, bizcochos y pescado seco, con los campesinos del lugar y con los intermediarios venidos de los puertos de la costa. El intercambio de un saco de papas por un saco de chirimoyas (de seis arrobas y seis libras cada uno) empezó a significar, para ellos, un buen "negocio", ya que, en sus comunidades de origen, al trocar las chirimoyas por papas, bajo la modalidad de "al menudeo", y al volver a trocar papas por chirimoyas en Huaituna, estaban obteniendo más de 300% de ganancias.

Los campesinos "pudientes" grupo integrado hasta entonces por pequeños ganaderos, vieron mejores posibilidades de lucrar en las actividades de intermediación. Con las ganancias provenientes de la venta de carne empezaron a dedicarse al "negocio" de artículos de primera necesidad en pequeñas "tiendas" o chinganas. Según ellos, la manera más fácil para lucrar en las transacciones comerciales es mediante el trueque. La mayoría de los campesinos continuaban adquiriendo artículos como sal, azúcar, kerosene, velas, jabón, manteca, ají, fideos, etc. trocando estos productos con papas. Las equivalencias estandarizadas hasta 1965, en la comunidad de Puños, eran como sigue:

Un jabón grande	por	una arroba de papas
Una libra de manteca	por	dos arrobas de papas escogidas
Una libra de fideos	por	una arroba de papas escogidas
Tres velas grandes	por	una arroba de papas.

Es decir, con dos jabones grandes, una libra de manteca y tres velas grandes, cuyo valor total en moneda es de 18.00 soles, los pequeños tenderos de Puños obtenían un saco de papas de seis arrobas y seis libras, cuyo precio en Huaituna era 55.00 soles. La ganancia era mayor si para determinados artículos se exigía el equivalente sólo en "papas escogidas" (amarilla y huairo). Cuando se construyó la carretera de la ciudad de Llata a los pueblos vecinos, los pequeños tenderos de las comunidades más alejadas se transformaron en prósperos comerciantes. Los tenderos de la capital de provincia fueron perdiendo paulatinamente el dominio del mercado regional.

En otras regiones, los campesinos de las comunidades ubicadas a inmediaciones de los centros mineros, o en áreas cercanas a las grandes ciudades, se transformaron, desde hace varias décadas, en verdaderos ejércitos de intermediarios. Como una evidencia de lo que vengo sosteniendo voy a citar el caso de la comunidad de Tusi, ubicada en la zona de influencia de los centros mineros del centro del país.

Los tusinos, estimulados por la gran demanda de carne y lana en los centros mineros, empezaron a salir de su comunidad, hace más de ocho décadas, cargados de telas, pañolones, pantalones, zapatos, espejos, sombreros, hilos, agujas, anilina, etc. a las estancias más

alejadas de las provincias de Dos de Mayo, Huamalfes, Marañón, Huari, Piscobamba y Tayacaja para canjearlos por carneros. Son mentados entre los pastores del centro y norte del país. Su presencia algo exótica por los enormes bultos que cargan, con los rostros y ropas pintarrajeadas con anilina de diversos colores, y por las novedades nacionales e internacionales que ofrecen, son de por sí interesantes para aquellos que viven en regiones tan alejadas de las ciudades y de los centros industriales. Conocen con gran detalle los colores de las telas, pañolones, sombreros, etc. que gustan a sus clientes, y organizan sus salidas de acuerdo a tales preferencias. En fechas próximas a las Fiestas Patrias los pastores suelen esperar a los tusinos para trocar sus carneros con telas para uniformes escolares de sus hijos, y sólo cuando no han tenido su visita venden sus animales en mercados locales y adquieren telas en las tiendas comerciales de las capitales de provincia. En todos los lugares que visitan los tusinos son recibidos con mucha hospitalidad. No cargan fiambre, ya que, a cambio de algunas cucharitas de anilina, agujas y prendedores tienen alojamiento y comida diaria. En ciertas circunstancias establecen relaciones de compadrazgo con sus anfitriones.

Los "negociantes" tusinos viajan en grupos de tres o cuatro "compañeros", haciendo "escala" en lugares pre-establecidos para cada día de jornada. Ofrecen sus mercaderías indicando el equivalente en "ma-

cho" (carneros competentes) o "medio macho" (carneros medianos). El "criadero" o pastor, como pocas veces adquiere telas, pañolones y sombreros de paño, no tiene una información exacta de los precios de los productos en los mercados. Esta situación es aprovechada por los tusinos para exagerar la calidad y el valor en moneda de sus mercancías.

Hecho el "negocio" los tusinos tiñen con anilina la frente del carnero o carneros y los dejan bajo el cuidado de los mismos pastores hasta su retorno. Continúan su viaje más al norte hasta agotar la mercancía. Después de dos o tres meses de ausencia regresan a su comunidad de origen remontando "puntas" de 100, 200 ó 300 cabezas de ganado lanar. Inmediatamente las "puntas" son traspasadas a los "tomadores" o carniceros de los camales de los centros mineros, otros acaparadores, quienes entregan un adelanto del 30% del valor total y terminan de pagar el saldo una vez hecho el descuento por planillas a los mineros. Las equivalencias vigentes hasta 1965 eran las siguientes:

Un pañolón	por	un macho y otro mediano
Un fustán de castilla	por	un macho
Una cata de castilla	por	un medio padre
Diez varas de dril	por	un medio padre
Un mameluco	por	un macho
Un pantalón caqui	por	un medio padre.

Por cada producto que intercambian los tusinos ganan 200% ó 300%; pero a medida que los grupos de "campesinos pudientes" de las regiones frecuentadas por los tusinos empezaron a rescatar reses para venderlas en las ciudades de la costa, las equivalencias fueron modificándose con mayores ventajas para los pastores de las punas. Esta situación es descrita por los tusinos de la siguiente manera: "antes daban tres carneros por un pañolón, ahora la carretera entra a todas partes y el analfabetismo es menor". Ningún pastor aceptaría "cambiar" un pantalón de 120.00 soles por un carnero que cuesta 300.00 soles, sabiendo además que entre ellos y los tusinos las interrelaciones son esporádicas.

Los tusinos han descubierto otras "rutas". Compran radios transistorizados, tocadiscos a pilas y máquinas de coser en Lima, Huancaayo o Chimbote, y los venden a los pueblos de las quebradas "parte en dinero y parte en chanchos, cabras y toros", o los intercambian en los valles de la cabecera de la selva por café y coca. Muy pocos siguen remontando reses a los centros mineros; otros prefieren bajar directamente a Chimbote donde venden las reses al contado y, al mismo tiempo, se abastecen nuevamente de radios, telas, frazadas, etc. Finalmente, los más afortunados compran caballos en la feria de Huancavelica o burros en la costa norte para venderlos en los pueblos de la sierra del centro y norte del país.

Los pobres se inician en el "negocio" trabajando como jornaleros agrícolas en el valle de Jauja, durante la siembra de papa y de cereales. Por cada día de trabajo reciben en pago dos ollas medianas. Estas ollas las intercambian en las quebradas vecinas: una olla por un vellón de lana de nueve libras, o por un cuero de chivo de tres libras. Los vellones y los cueros son vendidos a los acaparadores y empleados de las fábricas de Lima a razón de 10 soles la libra de lana y 30 soles la libra de cuero. La ganancia es bastante para quienes se inician. La obtención de dichas ganancias es muy probable que les haya significado varios días, tal vez algunas semanas, pero el factor tiempo no es tan importante como entre nosotros. En este tipo de actividades el cálculo de ganancias no se hace sobre la base de las unidades de tiempo requeridas para dicha labor.

La gran habilidad de los tusinos para el "negocio" no se debe exclusivamente a la cercanía con respecto a los centros mineros, porque de ser así los campesinos de las comunidades de Chaupiwara también serían negociantes. La comunidad de Tusi a diferencia de las comunidades de Chaupiwara se inscribe sólo en la región de la jalka y de la jatun-jalka, por lo que su economía está basada primordialmente en la ganadería y en el cultivo de tubérculos y no así en los cultivos tradicionales de la kechwa. Esta situación permite a los tusinos disponer de mayor tiempo libre para dedicarse a los ne-

gocios. La crianza de animales es delegada a las mujeres y a los hijos menores, y el cultivo de tubérculos es llevado a cabo con jornaleros agrícolas procedentes de las quebradas vecinas. En cambio para los chaupiaranguinos la diversificación de los cultivos, en la kechwa, significa una mayor dependencia de los factores ecológicos, la cual exige de ellos una vida más sedentaria, aunque esto no quiere decir que sean totalmente cautivos de su técnica tradicional. La agricultura, en la sierra, por más que se combine cultivos en la jalka y en la kechwa es siempre una actividad estacional, por consiguiente deja un margen de tiempo libre para ser aprovechado en actividades complementarias.

Por otro lado, los tusinos, por el hecho de sufrir de escasez de víveres recurren inevitablemente al trueque de productos, el cual deriva en un negocio lucrativo. De este modo se explicaría también la emergencia de grupos de negociantes en las comunidades de Puños, Matacancha, Cauri y Huailay, y en todas las comunidades donde existen grupos de ganaderos.

La economía mestiza

En los departamentos de Huánuco y Ancash los caseríos o anexos,

los pequeños pueblos y las "comunidades de indígenas" siguen siendo verdaderos satélites, tanto en el orden administrativo como económico, de las capitales de distritos y provincias, habitadas por "mishtis" o "mestizos". Es decir, cada pueblo de "mestizos" es un centro administrativo y un mercado local para los excedentes de producción y para la fuerza de trabajo procedente de las comunidades satélites. Sin embargo hay casos en que no coincide la división política con el área de influencia de algunos mercados locales, aunque este último es un fenómeno reciente, surgido como consecuencia del nacimiento de nuevos centros comerciales en las vías de transporte mecanizado.

En el orden administrativo, hasta hace algunas décadas, los campesinos de las pequeñas comunidades estaban obligados a concurrir a las "faenas" de limpia de acequia, arreglo de caminos de herradura, refacción y construcción de obras públicas en beneficio de los habitantes de las capitales de distritos y provincias. Tales servicios se hacían por turnos entre las comunidades satélites y estaban bajo la responsabilidad de los "envarados" de cada comunidad. Además era obligación de los "envarados" cuidar por turnos los bienes y enseres de la iglesia matriz, así como su limpieza, y costear, una vez al año, los gastos de la fiesta patronal de la capital regional.

Los indios y los "mestizos" viven en pueblos separados (en contras-

te con otras regiones donde ambos sectores viven en los mismos pueblos), lo cual establece una serie de características socio-culturales entre "indios" y "mestizos". Cada uno es un grupo exclusivo, pero son mutuamente dependientes. Si a ello se agrega la presencia del sistema de haciendas tradicionales, se espera que la dependencia entre "indios", "mestizos" y hacendados será aún mayor. Tal realidad socio-económica ha sido caracterizada por algunos antropólogos como de sociedades cerradas, donde las influencias modernas están todavía largamente ausentes.

Los pueblos de "mestizos", por estar ubicados en las bases de los valles, con mejores tierras, fueron los primeros en beneficiarse de los programas gubernamentales, tales como escuelas, colegios secundarios, servicios de agua y desagüe, electricidad y de los medios modernos de transporte y comunicación. Estos servicios contribuyeron a reforzar la actividad comercial y consecuentemente la dominación política, económica, y social a nivel regional del sector "mestizo". Todos los días domingos se observa la afluencia de miles de campesinos que llenan las calles, plazas, mercados y las tiendas comerciales.

La presencia dominical de estos campesinos obedece a numerosos propósitos personales. En épocas de abundancia, centenares de

campesinos pobres bajan a las poblaciones trayendo consigo algunas arrobas de tubérculos o granos, choclos, habas verdes, cargas de leña o de paja, gallinas, huevos y moldes de queso, verduras, condimentos y hierbas medicinales, para ser vendidos a las pequeñas "atajadoras" en las entradas de las poblaciones, o a los acaparadores en las ferias locales, o a los "mestizos" (apersonándose a sus casas) con quienes mantienen relaciones de amistad y de compadrazgo. Los campesinos medios venden sus productos agrícolas en mayores cantidades y comercializan algunas cabezas de ganado, de preferencia bajo contrato previo con acaparadores, negociantes y "mestizos" locales, ya sea en sus "estancias" o ya sea en los centros poblados.

El propósito de ambos sectores es obtener algunos ingresos en moneda para adquirir telas, artículos alimenticios y otros, de primera necesidad, en las tiendas comerciales. Si sus ingresos no son suficientes, sobre todo, cuando tienen que "pasar" cargos o sufragar gastos matrimoniales, techado de casa o debido a alguna desgracia familiar, solicitan "adelantos" en dinero o hacen "pedidos" de artículos diversos en las mismas tiendas comerciales para ser pagados con días de trabajo. Por regla general los "mestizos" tenderos otorgan a sus jornaleros agrícolas "adelantos" algunas semanas antes de las fiestas carnavalescas. Esta forma de crédito es similar al sistema de "engan-

che" que los intermediarios de mano de obra realizan en las capitales de provincias entre los campesinos de las comunidades satélites, para trabajos por períodos más largos en las plantaciones, en los centros mineros o en las haciendas de la selva.

Los campesinos "ricos" venden sus productos y los acaparados por ellos directamente a los mayoristas de los mercados de las grandes ciudades. Remontan periódicamente algunas docenas de cabezas de ganado vacuno y lanar a los camales de los centros industriales y a las ciudades costeñas, o conducen algunas camionadas de papas a los mercados donde los precios son mejores. Muchos de ellos son dueños de camiones, destinados al transporte de carga y de pasajeros, y sobre todo al acaparamiento de productos agropecuarios en las ferias regionales. El gran dinamismo comercial de este sector se basa en su habilidad para manipular los lazos de parentesco, amistad y compadrazgo con los campesinos pobres, mediso y con los mayoristas. Es así como, durante las cosechas, acaparan productos entre los campesinos pobres y medios para luego intercambiarlos con ellos mismos, durante la época de escasez, bajo el sistema del trueque. Por ejemplo la cebada (alimento básico para los campesinos en épocas de escasez y alimento de todo tiempo para los perros pastores en las punas) es acaparada a 150.00 soles el saco durante la cosecha y es vendida en épocas de hambruna a 250.00 soles el saco, o es trocada por cuatro y hasta cinco "estremas" (borregas de siete a ocho meses de edad).

Los campesinos medios y pobres continuaban desempeñando ciertas tareas de tipo servil como cuidadores de semesteras, huertos, alfalfares, o como peones, leñadores, arrieros, pastores, arrendatarios de ganado, etc. Hasta hace algunas décadas los "medianeros" estaban obligados a pagar la renta de la tierra a sus patrones en trabajo personal (hombres y mujeres desempeñaban tareas de yanapakoï) o en productos (cecina, maíz pelado, trigo pelado, choclo, habas verdes, papas nuevas, gallinas, huevos, chanchos, carneros, etc.), como también a la venta forzosa de sus productos. En recompensa recibían del patrón, además de las parcelas de tierra, préstamos en dinero, fondos para enfrentar acciones judiciales, ventajas educativas, conexiones políticas, etc. Esta situación de explotación caracterizó, como diría Pablo Macera, a la hacienda colonial o a la sociedad rural semifeudalizada de los siglos coloniales y de la época republicana (Macera, 1968).

Como decíamos en páginas anteriores las relaciones de dominación "indio-mestizo" están debilitándose rápidamente como consecuencia de la apertura de carreteras a las comunidades más alejadas, del frecuente contacto de los campesinos con negociantes y acaparadores de productos agropecuarios y de la gran demanda de mano de obra en las plantaciones y en los centros mineros, sobre todo, durante la Segunda Guerra Mundial. A estos hechos se agrega el continuo ofrecimiento de los políticos de aplicar la reforma agraria, los movimientos guerrilleros en la sierra peruana y las luchas sindicalistas de los

yanaconas de las haciendas. Situación que ha venido creando mayores expectativas entre los campesinos de todos los sectores de ser beneficiados con los programas de reforma agraria. Estos cambios son claras manifestaciones de la etapa de transición de una economía semi-servil a la capitalista. Es decir, la tierra, el trabajo y los productos agropecuarios están pasando a ser considerados como mercancías, y la primera manifestación de ello es precisamente la negativa de los semi-siervos a seguir pagando los "derechos" tradicionales a sus patrones. A los "mestizos" no les queda otra decisión que trabajar sus tierras con técnicas modernas o venderlas a cualquier precio; mientras que los yanaconas y "medianeros" han decidido no pagar por la tierra en espera de ser beneficiados con la reforma agraria.

Pero la dominación en las áreas rurales continúa con otras características socio-económicas. La pequeña burguesía campesina viene emergiendo entre los "mestizos" e "indios", considerados, hasta hace algunas décadas, como grupos más o menos homogéneos. Las nuevas relaciones entre campesinos ricos, medios y pobres se dan dentro del sistema capitalista, aunque esto no quiere decir que tales relaciones sean como las que se dan entre el empleador y el empleado en una empresa capitalista. Hemos visto que la consolidación de los grupos de poder en las comunidades está ligado estrechamente al ca-

pital comercial y usurario que continúa incrustado en las estructuras tradicionales. Es decir, muchas de las características de la dominación "indio-mestizo" se han trasladado al interior de las comunidades, que en última instancia son las que enfatizan las diferencias sociales entre campesinos ricos y pobres.

Sobre esta dominación voy a ocuparme con más detalle y voy a citar como ejemplo la comercialización de coca y de aguardiente en el departamento de Huánuco (ver lámina N°5). Desde los siglos coloniales la gran demanda de coca y de aguardiente entre los cientos de miles de campesinos sigue significando el principal sustento económico de las clases dominantes de la región. Hasta hace algunos años la comercialización de la coca estuvo en manos de acaparadores asentados en el pueblo de Tantamayo (provincia de Huamán), ubicado en la vía de acceso a la montaña de Monzón. Tantamayo fue el puesto terrestre a donde acudían diariamente negociantes con recuas de mulas desde los lejanos pueblos del Callejón de Huailas, de las provincias de Pomabamba, Piscobamba, Huari, Dos de Mayo y Yanahuanca a varias semanas de camino.

Fue tal la demanda de este producto que muchos campesinos de los distritos serranos de la parte nor-oriental de la provincia de Huamán intensificaron el cultivo de coca en sus parcelas que vienen con-

trolando en la montaña de Monzón (no sabemos todavía si dicho control se remonta a épocas preeuropeas). Ellos continúan combinando el cultivo comercial de coca con el de tubérculos y granos en sus comunidades, ~~éstos últimos con fines estrictamente de autoabastecimiento~~. Las pequeñas parcelas en la montaña tienen una capacidad de producción de 10 a 30 arrobas de coca y son cultivadas generalmente con las habilitaciones recibidas de los acaparadores. Era la época en que casi la totalidad de los tantamainos se dedicaban a acaparar coca, algunas familias habían empezado a abrir depósitos sucursales en las provincias mencionadas. Pero, desde que Monzón fue unido por la carretera Tingo María-Huánuco el mercado de Tantamayo decayó totalmente. La coca de Monzón es sacada por medios mecanizados a la ciudad de Huánuco donde nuevos acaparadores comercializan en las provincias y comunidades del departamento.

La producción de aguardiente se ha mantenido siempre en manos de los hacendados de los valles de Huánuco y Ambo. Su comercialización sigue representando los mayores ingresos económicos de los intermediarios mestizos y de los pequeños negociantes comuneros de las comunidades más apartadas. Es decir el éxito y la consolidación de la nueva clase emergente en las áreas rurales tiene su origen en la labor de intermediación en la venta de coca y aguardiente, labor que posteriormente fue ampliada con el acaparamiento de

productos agropecuarios y sólo hace una década, con la reinversión de capitales en la agricultura comercial y en la industria de la ganadería.

Por esto, en la economía mestiza encontramos todas las características dominantes de una economía de mercado, subdesarrollada, restringida, dependiente de la economía nacional y por lo tanto del imperialismo. La economía "mestiza" no está tecnificada, no constituye una empresa individualista a la manera occidental. Su economía todavía es descrita teniendo en cuenta la importancia que se da al status como proveniente del control de la tierra y de la mano de obra semi-servil.

Entre tanto la economía "indígena" sigue formando parte sustancial de la economía del sector de campesinos pobres y medios. El intercambio de productos entre campesinos de las zonas altas con los de las partes bajas se describe dentro de una economía de subsistencia donde el prestigio aún prevalece como una expresión de la obligatoriedad de ayudarse mutuamente entre "conocidos", o compadres o porque todavía siguen considerándose, unos y otros, como miembros de una misma estructura social. La escasez y las hambrunas, tanto en las partes altas como bajas, son reguladas y superadas a través del trueque, bajo el sistema de equivalencias del unay-precio. Un

intercambio de comida, cómo ocurre en el yawasinakuy, no hace más que reforzar las relaciones sociales entre campesinos de distintas ecologías. Se trata pues de una esfera económica distinta a la mestiza. En esta última, la escasez es agudizada estructuralmente por la pequeña burguesía campesina con el objeto de sacar más "plusvalía" a los campesinos pobres y medios. Por eso, el trueque de productos entre los campesinos de la jalka y de la kechwa es una manera ingeniosa de ignorar deliberadamente las leyes que rigen los mercados dominantes, y de este modo evitar las consecuencias funestas para ellos del capitalismo.

Los campesinos medios y pobres establecen claras diferencias entre ambos sistemas económicos. Ellos cultivan papas "para el gasto" o consumo familiar y para vender, en parcelas separadas. Las de consumo familiar comprende numerosas variedades; unas son destinadas a la "mesa" y otras para el preparado de chuño blanco y negro, son cultivadas con técnicas tradicionales y con la ayuda mutua de los demás; mientras que las papas comerciables, denominadas por ellos chaniyoj-papa (papas que tienen precio o convertibles en moneda) son de dos variedades: Casablanca y Mantaro, cultivadas con "peones" asalariados y utilizando abonos sintéticos por los que son desabridas para ellos.

La categoría utilizada por los campesinos "para el gasto" o simple-

mente "gasto", traducido de la palabra quechua pachalapaj se refiere estrictamente a un conjunto de bienes y servicios dentro de la esfera de subsistencia. Así los diversos productos agropecuarios y sus derivados, destinados al consumo ~~familiar, y todos los objetos~~ que deben emplearse para costear una fiesta patronal, son considerados dentro de la esfera del "gasto". Frecuentemente se escucha a los campesinos obligarse unos a otros a "pasar" cargos civil-religiosos enfatizando el "gasto" que debe hacerse. Unos son tratados con desprecio porque no tienen "gasto" para el mayordomazgo, en cambio otros se sienten orgullosos de haberlo hecho. Esta categoría describe, al mismo tiempo, las relaciones de reciprocidad y de redistribución como principios inevitables de una economía de subsistencia, aunque algunos antropólogos al analizar la economía indígena distinguen las relaciones de redistribución como principios que regulan la esfera económica de prestigio.¹

Dentro de la esfera de subsistencia se considera también una cantidad más o menos fija de productos (generalmente granos) que los

1 Para el caso de la economía indígena mexicana, Aguirre Beltrán sostiene lo siguiente: "Es cada día más numerosa la evidencia que permite afirmar que son las necesidades imponderables de la economía de prestigio, y no las necesidades materiales de subsistencia, las que compelen a los indígenas al trabajo asalariado". (1967, p.145).

campesinos almacenan en sus trojas para trocar o "cambiar" con otros productos que ellos no producen. Si obtuvieron buenas cosechas guardan otra cantidad destinada al pago de jornaleros agrícolas, quienes padecen de hambruna casi permanentemente y para vender (más o menos el 20% del total de la producción) en los mercados locales y así obtener, en estos mismos mercados, los productos fabriles indispensables.

Los campesinos medios y pobres autofinancian su economía en base a las reglas tradicionales y en base a las ventajas personales que pueden lograr participando, de vez en cuando, en la esfera mercantil. Por ejemplo, en 1965 una mujer pobre de la comunidad de Tangor, analfabeta, que sólo hablaba quechua, compró una lata de "portola" (conserva de pescado) por seis soles en la vecina localidad de Parcoy, se dirigió a la comunidad de Yaurán (ubicada en la parte alta de la quebrada vecina de Colpas) y "cambió" la "portola" por una arroba de papas, bajó nuevamente a Parcoy y "cambió" las papas con una cantidad al doble de naranjas, finalmente subió a Tangor para vender las naranjas por unidades. La pequeña "negociante", denominada por sus coterráneos purikoj (persona que camina entre varias comunidades buscándose la vida) obtuvo de este modo una ganancia equivalente al triple de lo invertido inicialmente. Generalmente los comuneros medios y pobres de Tangor y de las comunidades de la ve-

cina quebrada de Colpas acostumbraban participar como "peones", durante la cosecha de papas, en la comunidad de Tusi. Recibían como pago la tradicional merienda y el paillay, o sea, medio saco de papas por cada día de trabajo. ~~Una vez recogido varios sacos~~ los vendían a los acaparadores, venidos de los centros mineros, a razón de 70.00 soles el saco, o los "cambiaban" por mantas, sogas, lana y carne con los habitantes del altiplano vecino, quienes concurrían a Tusi con el propósito de acaparar papas en esta misma época. Los tangorinos iban también a la cosecha de papas de la comunidad de Santa Cruz, en la quebrada de Canta, donde el salario era 40.00 soles diarios "con mesa puesta", aunque el paillay ya no era tan frecuente como en la comunidad de Tusi.

En la comunidad de Tangor, en esta misma fecha, el monto del salario con "mesa puesta" era 5.00 soles y "sin mesa puesta", 10.00. La primera, implicaba una mutua obligatoriedad de intercambiar días de trabajo, bajo las relaciones del waje-waje. Por esto los salarios podían subir a 20.00 ó 30.00 soles si las personas que requerían de jornaleros no participaban de las relaciones del waje-waje. En esta comunidad el alquiler de un burro para trasladar bultos de la localidad de Parcoy a Tangor (a dos horas de camino) costaba tres soles para los miembros de la misma comunidad, 5.00 soles para los negociantes procedentes de otras regiones y 10.00 para el grupo de ar-

queólogos que, en esa misma fecha, realizaban sus estudios exploratorios en Tangor. Estos mismos campesinos cuando participan como "braceros" en las plantaciones o como obreros en los centros mineros ~~mantienen un~~ cierto grado de impersonalidad. Pero cuando vuelven a integrarse a su comunidad de origen la transacción del trabajo entre ellos se hace sin tener en cuenta la moneda de un modo estrictamente capitalista.

En resumen, la economía mestiza se funda básicamente en el capital comercial y especulativo, en la exportación de ingresos y en la canalización del crédito usurario. Esta economía se enquistó en la estructura tradicional preservándola por muchos siglos. Sujetó el desarrollo de un mercado libre de trabajo, el mejoramiento de las técnicas de producción y la división social del trabajo; es decir, frenó el desarrollo del capitalismo en la producción. Pero no debemos concluir que este sistema es forzosamente estático. Como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial, los "mestizos" ampliaron su actividad comercial con la explotación agrícola y ganadera. Centenares de "indígenas" empezaron a concurrir libremente como asalariados a las plantaciones y a los centros mineros; mientras que otros preferían quedarse en sus comunidades para dedicarse a la crianza de animales, al cultivo de cosechas para la venta y al pequeño comercio. Finalmente en algunas regiones los comuneros empezaron

a organizarse en grupos pre-cooperativos y en sindicatos agrarios con el propósito de beneficiarse con las ventajas de los programas de desarrollo comunal y evitar definitivamente la intermediación de los "mestizos".

La especialización en la producción

Es necesario aclarar que el "ideal del uso vertical de las ecologías" es sólo un ideal. Es decir, cuando a los miembros de un grupo étnico no les era posible el acceso a los diversos microclimas recurrían al trueque en pequeña escala. "En años buenos, una llama podía canjearse hasta por tres fanegadas de maíz" (Murra, 1964, p. 87). Dadas estas condiciones especiales el trueque, en la sociedad andina, podría ser considerado como un mercado periférico.

En otras sociedades preeuropeas, como Mesoamérica por ejemplo, donde existe numerosos pisos ecológicos que van desde los cálidos valles de la costa hasta los altiplanos fríos, cada grupo étnico se especializó en una determinada producción, estableciéndose entre ellos relaciones simbióticas comerciales (Palerm, 1967, p. 247). En todas las ciudades aztecas había grandes mercados que se relacionaban entre sí y con la capital, Tenochtitlan, a través de mercaderes

procedentes de la capital.

Las diferencias son mayores si efectuamos una comparación con la minuciosa especialización del trabajo entre ~~las diversas castas so-~~ ciales en la India: castas de agricultores, comerciantes, pastores, sacerdotes, artesanos y estos últimos a su vez, subdivididos en grupos de familias de carpinteros, herreros, barberos, barrenderos, etc. Entre estas diversas castas sociales se daban relaciones de dependencia mutua, mediante una redistribución de productos (Lewis, 1958).

Las comunidades andinas empezaron a especializars en la producción como consecuencia de la exigencia de los encomenderos del pago de tributos en especies introducidos por ellos. Desde entonces la crianza de animales pasó a constituir la actividad principal de los campesinos radicados en la región de la jalka. Sin embargo, la especialización en la ganadería no significó el abandono de las actividades agrícolas, por el contrario, los "crianderos" trataron de obtener excedentes en la producción agrícola para destinarlos, en un comienzo, al "pago" de sus "peones" y, posteriormente, a la comercialización.

En otras regiones como en el valle del Mantaro la especialización de las comunidades en determinadas artesanías, casi siempre como acti-

vidad secundaria (confección de zapatos, cerámica, mates burilados, tejidos de lana de alpaca, ropa hecha, etc.) parece ser reciente y obedece a una división de trabajo como consecuencia de la creciente importancia comercial de dichos productos en las ferias locales y regionales. En todo caso, la evolución de las comunidades del valle del Mantaro fue posible debido a varios factores: la construcción del ferrocarril y de la carretera a Lima, el trabajo en los centros mineros, el rápido crecimiento urbano de la ciudad de Huancayo y de otras ciudades intermedias del valle, la ausencia de haciendas y la disponibilidad de extensas superficies de tierras fértiles en manos de los campesinos.

Pero aún en el valle del Mantaro la agricultura no es todavía una actividad altamente tecnificada. Las cosechas no son enteramente comerciales. Hay grandes sectores de campesinos que sólo se autoabastecen, como también hay quienes venden el 80% de su producción. En todo caso, la comercialización de la producción agrícola requiere de extensas tierras fértiles, no expuestas a los peligros de las heladas y con aguas de riego permanente; además, exige del campesino el dominio de las técnicas modernas para restablecer la fertilidad de los suelos, combatir las plagas y enfermedades, y la capacidad para organizar con mayor regularidad el abastecimiento de productos según la demanda en los mercados. Es muy probable que los

agricultores de subsistencia del Mantaro sepan las ventajas de las técnicas agrícolas modernas, pero como en cualquier otra región altaña del país, la agricultura es sólo una ocupación estacional, por lo que, el "tiempo libre" necesariamente tiene que ser invertido en los "negocios", en las artesanías, en los trabajos eventuales fuera de la comunidad, etc.

Algunos datos sobre la comunidad de Sicaya (Valle del Mantaro) pueden ilustrar mejor lo que vengo sosteniendo. En la década de los cuarenta la ocupación económica principal de los sicaños seguía siendo la agricultura, pero la de mayor lucro y prestigio, y a la cual la mayoría aspiraba era la de "negociante" de carne y de verduras en el mercado Mayorista de Lima,¹ ocupación a la que se dedican los migrantes sicaños. En esta misma década las mujeres sicañas empezaron a dedicarse a la confección de ropa para la venta en los puestos de ropa barata en la feria dominical de Huancayo (Escobar, 1964, p. 167). El año en que Escobar realizó sus investigaciones, en Sicaya

1. Según mis informantes del valle del Mantaro los sicaños en épocas remotas se dedicaban al negocio de aguardiente y de coca, para el cual invertían fuertes sumas de dinero y realizaban largos viajes a las yungas vecinas remontando recuas de mulas. Desde entonces tienen la reputación de negociantes en la región,

había 150 máquinas de coser (1947). Las ganancias que dicha actividad dejaba interesó a los hombres a seguir incrementando la producción, convirtiéndose cada casa en una pequeña fábrica clandestina de ropa. Pero cuando se llevó a cabo la irrigación de las extensas pampas de la comunidad (1968) los sicaños dejaron el "negocio" de la ropa hecha (que además había empezado a decaer con la competencia de "negociantes" provenientes de otras comunidades) para dedicarse al cultivo de panllevar con fines comerciales, y de forraje para la crianza de ganado lechero, actividad que ha empezado a significar mayores ingresos en la economía de los sicaños.

En las comunidades vecinas de Chupaca y Pucará el cultivo de maíz para choclo y de hortalizas respectivamente, con fines estrictamente comerciales, data desde hace varias décadas. De la misma manera los agricultores del vecino valle de Tarma tienen la reputación de horticultores, "negociantes" y camioneros que se movilizan constantemente entre el valle tropical de Chanchamayo, los centros mineros de la región y la ciudad de Lima con cargas de lechugas, cebollas, zanahorias, y de plátanos, naranjas, papayas, etc.

En la comunidad de Palcamayo, a 25 Km. de la ciudad de Tarma, tuve la oportunidad de comprobar, con mis estudiantes de antropología de la Universidad del Centro, el gran salto que experimentó esta co-

munidad, de una economía tradicional, a una economía de mercado. Los comuneros de Palcamayo habían cambiado sólo hace quince años el cultivo tradicional de maíz y habas por verduras (lechuga, cebolla y zanahoria). ~~En este mismo lapso~~ los campesinos más afortunados con la comercialización de sus productos adquirieron camiones, que en el año de nuestras investigaciones (1970) llegaban a un total de 70. En realidad había un exceso de camiones, para el transporte de carga y pasajeros de la comunidad. Los palcamayinos solucionaron tal exceso mediante "turnos" de salida de acuerdo a las "temporadas" de mayor producción en los diversos pisos ecológicos y a su demanda en los mercados. De este modo quedó establecido el servicio permanente de camiones para carga y pasajeros al valle tropical vecino, a las ciudades de Tarma, Jauja y Huancayo, a los centros mineros de la región, a los pueblos y ciudades donde se realizan las ferias locales y regionales, y a la ciudad de Lima.

El auge del cultivo de hortalizas, según los palcamayinos, fue posible debido al cambio de clima en la región. Ellos afirman que hace tres décadas no era posible "sacar" dos cosechas de ningún producto en los terrenos con riego a causa de las intensas heladas de los meses de mayo a agosto; pero ahora "sacan" hasta tres cosechas de lechugas al año en los terrenos con riego y, siembran tubérculos en los terrenos comunales de las partes altas, donde antes sólo era posible el pasto-

reo de ganado. Es muy probable también que dicho cambio de cultivos haya sido motivado por las grandes ventajas económicas que venían obteniendo sus vecinos horticultores de Tarma.

Distribución de las tierras de cultivo entre el 25% de comuneros de Palcamayo

N. de "tongos"	Tierras comunales N. de comuneros.	Tierras privadas en seco. N. de comuneros.	Tierras privadas con riego. N. de comuneros.
De 1 a 3	31	20	41
" 4 a 6	20	14	10
" 7 a 9	10	10	3
" 10 a 15	7	13	2
" a más	2	5	-
TOTALES	70	62	56

Según los datos del censo agropecuario realizado por las autoridades comunales, a petición de la Dirección de Reforma Agraria de Lima, en 1970, el promedio medio de tierras de cultivo por familia era de 5 "tongos" en tierras comunales, 7 "tongos" en tierras privadas en seco y 3 "tongos" en tierras privadas con riego. Cada "tongo" tie-

go" tiene una extensión aproximada de 800 m²¹. La casi totalidad de las tierras con riego estaba dedicada al cultivo de lechugas, zanahorias y cebollas.

Es bueno recordar que la subdivisión de las tierras de cultivo en tres sub-zonas obedece a los criterios empleados por los mismos comuneros, tal como consta en el Padrón General de la Comunidad.

La parte más baja de la comunidad, por contar con agua suficiente para el riego, y por estar menos expuesta a las heladas forma parte de una sub-zona ecológica caracterizada por el cultivo permanente. Por encima de los canales madres se ubican las parcelas de secano consideradas como privadas y utilizadas para el cultivo estacional de tubérculos y granos. Siguiendo la verticalidad del paisaje, hacia las cumbres elevadas, tenemos las tierras comunales destinadas al cultivo de tubérculos únicamente, mediante la técnica del barbecho sectorial, constituyendo por ellos una sub-zona distinta de las primeras. Finalmente, por encima de la zona de tubérculos se extienden los pastos comunales donde sólo es posible la crianza de ovinos y de auquénidos.

1 Datos confrontados por los estudiantes de antropología Manuel Ortiz y Sergio Gamarra, durante sus trabajos de campo en la comunidad de Palcamayo, en los períodos vacacionales de 1970.

Podría argüirse que la hipótesis sobre la continuidad del "Ideal del uso vertical de las ecologías" debería sustentarse en el hecho concreto de que cada comunero controle un igual número de "tongos" en cada una de las tres sub-zonas agrícolas. Tal acceso igualitario tampoco se daba en las sociedades andinas precapitalistas. El reino Lupaca fue una sociedad estratificada. Había una élite gobernante, campesinos mitanis, yanac (siervos) y wakchas; cada grupo tenía acceso a la tierra y a la producción de modos diversos.

La comunidad de Palcamayo, como cualquier otra del país, es una sociedad estratificada. No se trata de una sociedad colectivista, hecho por demás evidente en la desigual distribución aun de las parcelas comunales (ver cuadro), que según sus integrantes son redistribuidas anualmente a cambio del pago simbólico de 10 soles por cada "tongo". Sin embargo se puede demostrar que el "control vertical" sigue siendo un "ideal" entre los palcamayinos, al mismo tiempo que se especializan en una determinada rama de producción agrícola, y, participan, cada vez más, en la economía de mercado. El control de las diversas sub-zonas agrícolas, entre los palcamayinos, puede verse con más detalle en el siguiente cuadro:

<u>Que siembran en terreno:</u>	<u>Nº de comuneros</u>	<u>%</u>
Comunal, privado en secoano y con riego	47	57
Comunal y privado en secoano	8	

comunal y privado con riego	4
comunal solamente	11
privado en seco y con riego	3
privado en seco solamente	4
privado con riego solamente	2
No tienen tierras	<u>3</u>
TOTAL:	82

Se desprende que el 57% de los comuneros controlan las tres sub-zonas agrícolas, lo cual demuestra por si solo el predominio del patrón andino. A esto hay que agregar que la mayoría de los jóvenes comuneros cuyas edades oscilan entre los 19 y 24 años manifestaron tener parcelas en terrenos comunales unicamente. Esto se comprende fácilmente ya que todo campesino joven al empadronarse como comunero tiene derecho a usufructuar las tierras comunales, incluso antes de haber heredado de sus padres otras parcelas, consideradas como privadas. A esto corrobora también el hecho de que los tres comuneros que manifestaron no tener tierras son jóvenes recién casados de 19 a 22 años de edad. Finalmente en el Padrón General de la Comunidad se especifica que algunos comuneros ejercen un control indirecto de las parcelas. Del total de 82 comuneros, 27 declararon tener tierras en seco y/o de riego bajo arriendo, hipoteca y "al partir".

Existen otras formas tradicionales de acceso a las tierras y a la pro-

ducción que los estudiantes arriba mencionados anotaron como parte de sus investigaciones individuales. Además debe tenerse en cuenta que en Palcamayo hay un grupo de comuneros que se desempeñan como artesanos, "negociantes" o empleados, ~~o dedican gran parte de su tiempo a la crianza de ovinos en la jalka o se desempeñan como jornaleros agrícolas.~~

Por otro lado, desde el punto de vista de los palcamainos, la técnica agropecuaria es una sola, tal como ocurre en todas las comunidades serranas. Según el censo agropecuario indicado el volumen de cabezas de ganado correspondiente al 25% de los comuneros es de 1,148 ovinos, 80 asnos, 60 porcinos, 26 vacunos y 22 auquénidos. Estos animales constituyen una parte importante de la economía de subsistencia familiar, y son pastados en las sub-zonas de las tierras de secano y en los pastos comunales según un calendario establecido en estrecha relación con las actividades agrícolas.

Los cultivos, en los terrenos en secano, son concentrados en zonas denominadas "turnos". De los seis "turnos" que cada uno de los cuatro barrios tiene, tres están en cultivo y los otros tres en "descanso" anualmente; o sea, una vez que las tierras son dejadas para que recuperen su magra fertilidad pasan inmediatamente a ser utilizadas como campos de pastoreo.

La combinación de la técnica agrícola con la del pastoreo se observa mejor en otras comunidades donde la rotación de pastos incluye a las zonas de puna. Según mis informantes de la comunidad de ~~Pampa Cangallo, todos los años para la cosecha de~~ tubérculos y de granos (mayo-agosto) los "crianderos" bajan de las punas con sus animales a las quebradas para pastarlos en los rastrojos de las parcelas individuales, en una operación que denominan "la chalada", que dura más o menos 20 días. Luego los animales son sacados a los "echaderos" (terrenos en "descanso") donde son pastados hasta comienzos de la temporada lluviosa, o sea, hasta después del sembrío de tubérculos y granos. A fines de noviembre los animales son remontados a las punas o hatos de las haciendas y de los fundos vecinos, operación que denominan "hierbaje". Para este movimiento que podemos denominar de trashumancia vertical los pampinos tienen sus viviendas tanto en las punas como en las quebradas.

Otro ejemplo de combinación de la agricultura comercial con el "ideal del uso vertical de las ecologías" encontramos en algunas comunidades de la parte alta del valle de Chancay (provincia de Canta)¹. Estas comunidades, debido a su ubicación y cercanía a la costa, ex-

1 Datos que recogí en la comunidad de La Perla en 1966, bajo los auspicios de la Universidad de San Marcos.

perimentaron, desde hace muchas décadas, el estímulo externo proveniente de las haciendas capitalistas productoras de algodón y de panllevar en la valle de Charcay¹.

En un comienzo el valle significó para los campesinos canteños un excelente mercado para la fuerza de trabajo y para la comercialización de sus excedentes económicos. Pero cuando empezaron a concurrir al valle centenares de campesinos procedente de regiones más alejadas (Ayacucho y Ancash) en busca de trabajo permanente, los canteños optaron por dejar el trabajo en las haciendas para pasar a las actividades de servicio en la naciente ciudad de Huaral, o decidieron volver a sus comunidades de origen para dedicarse a la mejor explotación de sus tierras, con las técnicas aprendidas, a lo largo de muchos años, en las haciendas.

El control de la región yunka, en el lado occidental de los Andes, por las comunidades canteñas de Huayopampa, San Pedro de Pallac, La Perla y Acos, coloca a estas comunidades en condiciones más favorables para la comercialización de sus productos que las comunidades de Chaupiwara, Callejón de Huailas y del valle del Mantaro.

1. Ver, César Fonseca, 1969.

La región yunka generalmente posee tierras fértiles, con aguas de riego permanente y que están exentas del peligro de las heladas. En esta zona ecológica, los campesinos canteños, desde fines del siglo pasado, incrementaron la producción de maíz como consecuencia de su gran demanda en las localidades de Huaral y Ancón. Años más tarde, con la apertura de carreteras a estas zonas, los campesinos cambiaron el cultivo de maíz por el de frutales.

La fiebre por el cultivo de frutales fue tal que los comuneros de Huayopampa y La Perla trasladaron su residencia permanente de la región kechwa a sus respectivas yunkas. Los nuevos centros poblados, con sus huertos de frutales, son ahora una atracción para jornaleros estacionales procedentes de otras regiones del interior. Los huayopampinos tienen cooperativas de transporte que prestan servicios diario entre las yungas y las ciudades de Huaral y Lima. De las 130 hectáreas con riego con que cuentan en la yunka, 70, corresponden a la extensión total de los huertos familiares, donde cultivan manzanas, paltos, chirimoyos, naranjas, melocotoneros, siendo el ingreso per cápita familiar de 5,549.56 soles (Fuenzalida, 1968, p. 83).

Es decir, se trata de comunidades que hace más de medio siglo empezaron a especializarse en una determinada rama de la agricultura

comercial. Sus altos ingresos, como resultado del uso de una mejor tecnología agrícola, de una mayor regularidad de abastecimiento de productos destinados a un mercado cada vez más selectivo, hace que tales comunidades ~~sean catalogadas entre las más modernas~~ del país.

Sin embargo, a pesar del asentamiento poblacional en la yunka y de la comercialización del 90% de la producción de frutales no se ha modificado sustancialmente el punto de vista de los canteños de seguir combinando la actividad agrícola comercial con la de subsistencia familiar y con la crianza de animales. Los pueblos antiguos, ubicados en las faldas de los cerros de la región kechwa, son visitados estacionalmente para atender los cultivos de tubérculos y granos, y, anualmente, para festejar la marca de ganado, utilizando los caminos de herradura.

Los huayopampinos cultivan papa blanca y amarilla en la kechwa para ser vendidas en el mercado de Lima, bajo la técnica tradicional de rotación de cultivos denominada kochka, y del trabajo recíproco conocido como "echama". Con este fin algunos parientes, amigos y vecinos se agrupan en "juntas" en torno a uno o dos propietarios de yuntas (Fuenzalida, 1968).

En cuanto se refiere a la crianza de vacunos, ovinos y cabríos, exis-

te una reglamentación estricta (posiblemente institucionalizada durante la Colonia) para el uso de pastos comunales y de los terrenos en descanso. Según estas normas el pastoreo de vacunos empieza en los "moyales" y el de ovinos y cabras en las punas. Los "moyales" son los rastrojos de las parcelas individuales que forman parte de una kochka; o sea, según el "turno" establecido tradicionalmente, las kochkas se van transformando en "moyales". Así la kochka de papas, de ocas y ollucos y de granos, a medida que van siendo cosechados, son transformados en "moyales", con intervalos de un mes de duración, debiendo pastarse los vacunos en estos "moyales" hasta fines de setiembre de cada año. Para la temporada de lluvias los vacunos son remontados a las punas donde deben permanecer hasta el mes de febrero; luego son sacados a los "echaderos" comunales hasta el mes de mayo, para ser bajados nuevamente a los "moyales", completando así el ciclo anual de rotación de pastos (Fuenzalida, 1968, pp.91-92).

En la comunidad de La Perla comprobé que los campesinos seguían usando el sistema de "turnos" de un modo semejante al sistema de manay en las comunidades de Chaupiwara. En cuanto se refiere a las relaciones de ayuda mutua encontré cofradías de trabajo formadas por grupos de familias, amigos y vecinos o por miembros de una misma generación. Según ellos, bajo estas asociaciones, les fue posi-

ble construir sus viviendas en el nuevo centro poblado que denominaron La Perla. En casos de escasez de mano de obra para el trabajo en los huertos recurren también a las cofradías.

Entre las comunidades de la parte alta del valle de Chancay y los "crianderos" de este mismo valle se dan otras formas de acceso a los pastos estacionales. Según mis informantes del valle las extensas lomas de Lachay, que se extienden entre los valles de Chancay y Huaura, son controladas desde hace varias décadas por las comunidades lomerías de Huaral, Huacho y Sayán. Según Louis Faron la Comunidad Lomera de Huaral se formó como consecuencia del faccionalismo entre los comuneros de Huaral por la utilización de las lomas, habiendo obtenido uno de los grupos su reconocimiento oficial como "comunidad lomera" en 1947 (Faron, 1960, pp.57-58).

Es muy probable que las comunidades de la parte alta del valle de Chancay hayan utilizado las lomas desde épocas remotas. Carl Troll señala que en épocas preeuropeas se "practicaba la trashumancia y una división económica del trabajo entre agricultores de los oasis, que vendían cereales, y los pastores que canjeaban por lana" (1958, p.12), hecho confirmado por el Dr. Murra: "35 años después de la invasión europea todavía había en un oasis de la costa (poblado por mitimaes Lupaca) un rebaño de 600 llamas utilizado con tal fin" (1964, p.77).

Según mis informantes, en el mes de junio de todos los años los "crianderos" de las comunidades de Ihuarí, Ñaupay, Sumbilca, Huachinga, Otique y Yunguyo bajan remontando sus reses a las lomas de Lachay para arrendar de las comunidades lomeranas los pastos estacionales, durante el período de junio a setiembre¹. Del mismo modo los "crianderos" del valle suben a las comunidades mencionadas para arrendar los pastos comunales durante los meses de febrero a mayo de cada año. En ambos casos las reses son dejadas al cuidado de las autoridades comunales y son visitadas a fin de cada mes para los rodeos y pagar los derechos de arrendamiento de los pastos. Entre la "Comunidad Lomera de Huaral" y la "Comunidad de Indígenas de Ihuarí" todavía existe la costumbre de canjear pastos, o sea, los "crianderos" de ambas regiones no tienen que pagar por derechos de usufructo de pastos.

La aparente población nómada de cabreros en el valle de Chancay puede ser la continuidad de este mismo patrón cultural. Ellos están constantemente moviéndose de una hacienda a otra, buscando pas-

1 Según el Profesor Pulgar Vidal la presencia de una vegetación estacional en las lomas de la costa se debe a que dichas lomas por su "posición y agrupación tienen la particularidad de detener el avance de las neblinas invernales... que comienza a fines de mayo y dura más o menos hasta fines de octubre". (1946, p. 47).

tos después de las cosechas de algodón y panllevar, pero regresan periódicamente a sus comunidades para ocuparse de las tareas agrícolas o para participar en las fiestas patronales, dejando el pastoreo de las cabras al cuidado de algún "conócido", pariente o coterráneo que reside en el valle.

Los rodeos, como en todas las regiones ganaderas del país, son motivo de grandes fiestas familiares y comunales donde confraternizan los "crianderos" de diversas regiones. La contabilidad de las reses se realiza en un marco ceremonial que toma diversos nombres: "fierro", "herranza", "hierra", etc. que guarda una estrecha relación con el "pago" a los "jircas" y "wamanis", espíritus protectores de los animales y dioses de la fecundidad. En muchas comunidades el rodeo y la "herranza" son propios de la región jalka y son los equivalentes al rito de jara-muruy y del chacra-manay en las quebradas. Los rodeos en las lomas de Lachay se realizan bajo el mismo marco ritual aunque con mayor importancia comercial debido a la gran afluencia de "negociantes" de carne procedentes de las ciudades vecinas.

CAPITULO III

ESTRATIFICACION SOCIAL Y LOS
PROGRAMAS DE DESARROLLO COMUNAL

Bajo la denominación de "indio" algunos autores tratan de describir a un gran sector de la población rural del país usando criterios culturales: lengua, ropa, vivienda y algunos rasgos idiosincráticos y regionales (Núñez del Prado, 1965) o como una raza social (Wagley, 1955), siempre dando énfasis a los aspectos culturales o basándose en el hecho de que los "indios" no se consideran como miembros de una clase horizontal, sino, miembros de una sociedad local (Mangin, 1964).

Otros intentaron describir las relaciones entre "indios" y "mestizos" como relaciones de castas sociales. Richard N. Adams (1963) sostiene que la comunidad de Muquiyauyo en el valle del Mantaro dejó sus ideas de casta para adoptar la noción de clase. Pero Joan Snyder (1960) todavía sostiene que las relaciones de casta caracterizan

las relaciones entre recuaihuanquinos y los "mestizos" del pueblo de Marcará en el Callejón de Huailas.

De acuerdo a Adams los indios se distinguían de los mestizos sobre la base de la ropa, derechos de usufructo de las tierras comunales exclusivamente para los indios, el uso del quechua, los apellidos, algunos rasgos físicos, etc. Estas características representan límites rígidos (incluyendo endogamia) entre los dos grupos. La transición de casta a clase tomó lugar cuando ambos grupos convergieron en sus intereses económicos en la comercialización de la agricultura y en el trabajo en los centros mineros. En consecuencia la movilidad social llegó a ser posible. Algunos indios llegaron a ocupar los puestos más altos de la jerarquía en los pueblos. En general los indios empezaron a adoptar los hábitos de los mestizos y gradualmente los dos grupos comenzaron a casarse. Otros estudiosos caracterizan estos cambios como la emergencia del grupo "cholo", cuya "situación social -dice Quijano- no está claramente estructurada y definida: participan al mismo tiempo y de manera combinada y superpuesta de la noción de casta y de la condición de clase social, sin ser ya la una y sin ser del todo la otra" (1965, p. 19).

De acuerdo a Snyder los mestizos del pueblo de Marcará y Carhuaz definen a los habitantes de Recuaihuanca como indios y los tratan co-

mo tales. Por eso los mestizos se esfuerzan en elaborar un gran número de restricciones en los contactos personales para mantener la distancia social entre ellos y los indios (1960, p. 445). Este tipo ~~de relaciones caracteriza todas las relaciones~~ entre recuaihuanquinos y los mestizos del Callejón de Huailas. Snyder concluye que las relaciones de casta parecen describir esta situación más adecuadamente. Sin embargo la autora predice que en el futuro muchos indios adoptarán paulatinamente los patrones mestizos, cambiando su grupo de afiliación. Pero la barrera de la casta será preservada tanto tiempo como los mestizos rechacen a los indios. Otro antropólogo quien está de acuerdo con Snyder es Paul L. Doughty. Doughty participó en el proyecto Perú-Cornell en Vicos, comunidad vecina a Recuaihuanca. El dice: "la hacienda a la cual los vicosinos pertenecieron y participaron en 1952 estuvo gobernada por un código el cual fue feudal en su origen y jerárquico de naturaleza....Esta fue una sociedad dividida, cerrada de dos castas sociales: los indios y los mestizos" (1965, p.13).

En el caso descrito por Adams los mestizos y los indios, habitaban en la misma comunidad organizados jerárquicamente uno encima del otro. Estoy de acuerdo con Adams que esta estructura cambió como consecuencia de la construcción del ferrocarril (Oroya-Lima) y el incremento de trabajo en las minas. Pero no estoy de acuerdo que el

interés económico de ambos grupos convergió. Debemos recordar la ausencia del sistema de haciendas tradicionales en todo el valle y la rápida urbanización y la industrialización en la ciudad de Huanca-
yo, localizada en el corazón del valle.

Durante mi trabajo de campo en la región minera mencionada por Adams pude registrar la migración de los "indios" a los centros mineros en busca de trabajo temporal y la migración de los "mestizos" a las grandes ciudades para dedicarse a actividades comerciales y sostener la educación de sus hijos. La emigración gradual de los "mestizos" permite a algunos "indios" empezar "negocios", "chinganas", y dedicarse a la agricultura comercial en sus comunidades de origen.

En el caso descrito por Joan Snyder y Paul L. Doughty los "mestizos" y los "indios" viven en pueblos separados uno del otro. La ocupación agrícola sigue constituyendo la actividad predominante. La tierra sigue siendo el factor principal de integración en torno al cual interrelacionan diversos grupos sociales. El control de la misma es todavía decisivo en la determinación del status y del poder; o sea, la estructura agraria de la región puede ser analizada en términos de dos participantes: el hacendado o "patrón" y el "yanacón" o "peón"; así como los "mestizos" y los "indios" desempeñan los roles de "pa-

trones" y de "peones" respectivamente. El "patrón quien recibe los servicios y el "peón" quien los presta¹.

En esta misma región William Mangin ~~encontró siete grupos socia-~~ les, entre los que se consideran como grupos separados y jerarquizados a "indios", "cholos", "mestizos" y "blancos", clasificados según la ocupación principal, grado de escolaridad, color de la piel, residencia, militancia política, preferencias matrimoniales, grado de participación en la cultura nacional, etc. (1967, pp.5-21). Según Mangin no se trataría de dos participantes dentro del sistema, sino de muchos grupos sociales cuyo poder y status no provienen exclusivamente del control de la tierra.

La distinción entre indios y no indios es hecha frecuentemente por los mismos habitantes de la región. De acuerdo a estos criterios son más indígenas quienes provienen de las comunidades que de las capitales de departamento². Aun entre los habitantes de un peque-

1 Ver las relaciones de servidumbre en Mario C. Vásquez (1961) y "El modo de producción servil" en Rodrigo Montoya (1970, pp.34-43).

2 Ver sobre quien es "indio" y quién es "mestizo" en Enrique Mayer (1970, pp.88-152).

En el distrito existe tal diferenciación: quienes viven en las punas son reconocidos como "indígenas" y quienes viven en la capital del distrito, como "mestizos", sin tener en cuenta que entre los que habitan las punas hay grupos de ganaderos ricos y entre los ciudadanos hay grupos de artesanos pobres. De la misma manera para los escolares de los barrios pobres de Lima, los "negociantes" y acaparadores, vestidos con prendas "típicas", en las ferias locales y regionales del valle del Mantaro, serían descritos como "indígenas", tan igual como los campesinos medios y pobres de la misma región, sin haber reparado antes que tales acaparadores son dueños de camiones y que movilizan cientos de miles de soles en cada viaje que realizan de las áreas rurales a los mercados mayoristas de Lima.

Es decir, en la gran masa de campesinos del país, reconocida todavía como indígena, encontramos sectores de campesinos ricos, medios y pobres. Así como también en todos los pueblos de "mestizos" encontramos grupos de ricos, medios y pobres. Los estratos superiores de ambos sectores movilizan sus capitales en actividades de intermediación, en la comercialización de la agricultura y en la industria de la ganadería; mientras que las masas de campesinos pobres y "mestizos" pobres han sido sometidas a un estado permanente de explotación, en un proceso en que van borrándose los estereotipos de "indio", "cholo", "mestizo" y "blanco". Ha empezado a e-

merger una pequeña burguesía campesina integrada por ex-"mestizos" y ex"indios", quienes participan de una misma cultura y de una misma sociedad.

Aun en los latifundios tradicionales de la sierra, poblados por una mano de obra semi-servil, reconocida por los campesinos de las comunidades vecinas como hacienda-runá (gente de la hacienda), hay grupos de "ricos", "medios" y "pobres". Mario C. Vásquez encontró en la comunidad de Vicos, a pocos años de iniciado el proyecto Perú-Cornell, una sociedad estratificada: los "muy ricos" con más de 16 reses, los "ricos" con 11 a 15 reses, ambos grupos dedicados además al pequeño comercio de coca, alcohol, kerosene, azúcar, velas, etc.; los "medios" con ocho reses, quienes adquieren una parte de sus alimentos con la venta de sus reses y jornalean en épocas de carestía o festividades religiosas; finalmente los "pobres", con unos cuantos ovinos, que migran a las plantaciones de la costa en busca de dinero, jornalean en los pueblos vecinos faltando a sus obligaciones con la hacienda, por lo que tienen constantes problemas con sus patrones (1955, p. 192).

En las comunidades del extremo sur del alto Huallaga y del alto Marañón encontré comunidades estratificadas de un modo semejante a la comunidad de Vicos. En estas comunidades hay tres grupos bien diferenciados:

- A. Los más "pudientes" o "crianderos"
- B. Los medios o agricultores de subsistencia
- C. Los más pobres o jornaleros agrícolas.

Los criterios de "pudiente" y "pobre" son utilizados por los campesinos para diferenciarse unos de otros dentro de la misma comunidad según la cantidad de ganado vacuno y lanar que tienen, y por las actividades de intermediación que realizan. Ambos criterios polarizan a los comuneros en dos grupos dejando un amplio sector medio caracterizado por su mayor participación en las relaciones de reciprocidad.

Los campesinos que tradicionalmente venían dedicándose al pastoreo de ganado vacuno y lanar se vieron favorecidos por la creciente demanda de carne en las ciudades, y fueron los primeros en fijar su residencia permanente en la jalka, o punas altas, para aprovechar de la abundancia de los pastos naturales. Desde entonces participan en una economía monetaria y han entrado a un proceso acelerado de mestizaje. Sus mayores ingresos provenientes de la comercialización de la carne les permitieron acaparar tierras, construir mejores casas, iniciar pequeñas tiendas comerciales y educar a sus hijos en colegios secundarios, y a veces en centros superiores.

Como consecuencia del acaparamiento de tierras los campesinos sin tie-

rras o con muy pocas tierras tienen que emigrar a los centros mineros o a las plantaciones de la costa con sus mujeres e hijos en busca de un trabajo permanente (Fonseca, 1969), o terminan como jornaleros agrícolas de los más "pudientes", ~~estableciéndose entre ellos~~ relaciones simbióticas socio-económicas, aunque esto no quiere decir que no existen conflictos entre ambos grupos.

Las relaciones simbióticas consisten en el intercambio inevitable de bienes y servicios entre familias de ambos grupos que han establecido alanzas con este objeto. Los más pobres ofrecen sus energías a cambio de víveres o especies (coca, ají, aguardiente, etc.) o a cambio de productos agrícolas o de los derivados de la ganadería. Los más "pudientes", por estar dedicados personalmente a la crianza de animales en la jalka, y a las actividades comerciales en el centro poblado, dejan las actividades manuales de la agricultura en manos de los jornaleros, asumiendo ellos el papel de "patrones". Las relaciones entre ambos grupos son asimétricas, y son llevadas a cabo bajo la denominación de minka (ver lámina N.4). Según esta forma de trabajo, los más "pudientes", repagan a sus jornaleros con salarios y con ciertos "derechos" (coca, comida, chicha, etc.).

El sector medio es el más conservador. Está integrado por familias que han podido conservar una cantidad suficiente de tierras para lograr

el autoabastecimiento. Esto significa un promedio anual de cultivos de dos parcelas de maíz, una de trigo, otra de habas, arvejas, tauri y quinoa, otra de cebada, tres de papas, una de ocas y otra de ollucos y mashwa. El trabajo en estas parcelas es intensivo, la tecnología tradicional y las relaciones de waje-waje constituyen regla general; es decir, las relaciones de reciprocidad entre los miembros de este sector son simétricas, se dan de igual a igual. Los vínculos de parentesco, amistad y vecindad suplen las relaciones monetarias. Estas familias son las que sienten más apego a las actividades agrícolas, al tipo de vida que se lleva a cabo en la comunidad. La crianza de animales es una actividad secundaria; en todo caso, significa un pequeño capital de reserva para salvar necesidades más apremiantes, cumpliendo así su finalidad de autoabastecimiento. Esas familias dedican gran parte de su tiempo a las actividades agrícolas y son reconocidos por eso como los auténticos chacra-runakuna, denominación que se generaliza a los agricultores de las quebradas.

Este sector, al igual que el de los más pobres, establece relaciones de dependencia con los más "pudientes". Por ejemplo se "prestan" de el los 100 ó 200 cabezas de ganado lanar para el "majaleo" de los terrenos que van a ser barbechados a cambio de algunos días de trabajo; o "alquilan" yuntas de bueyes (incluyendo al gañán y los implementos) para el barbecho y el sembrío a cambio de cuatro jornales. Tal

interdependencia es reforzada a través del compadrazgo. En algunas ceremonias como el jara-muruy y la "herranza" los compadres (campesinos medios y pobres) hacen de masha y de lumtsuy de sus compadres "pudientes" (quienes son los dueños o "patrones" de las parcelas y del ganado respectivamente), interrelaciones en las cuales los masha y los lumtsuy ocupan status de subordinados.

La diferenciación social entre grupos de "pudientes", medios y pobres es acentuada mediante la jerarquía de los cargos civil-religiosos¹. En las comunidades del Perú se establece una clara diferencia entre los cargos de autoridades y de varayos. Los primeros (Teniente Gobernador, Agente Municipal, Juez de Paz, etc.) son designados por los Poderes del Estado entre los campesinos que saben leer, escribir y tienen libreta electoral; o sea, entre los campesinos más "pudientes". En cambio los varayos (cargos de menor categoría, subordinados a los primeros) son designados por "turnos" entre los campesinos analfabetos; o sea, entre los campesinos medios y pobres. De esta manera el sistema de cargos civil-religiosos está enfatizando la diferenciación social y económica entre estos grupos.

1 Frank Cancian sugiere lo mismo en su estudio sobre el sistema de cargos en Zinecantan, Mexico. (Cancian, 1965).

El sistema de los varayos fue establecido por el Virrey Toledo en 1575 mediante sus "ordenanzas sobre el modo de elección de los Alcaldes, Regidores y Oficiales de Cabildo para los pueblos indios", con el objeto de canalizar mejor las continuas quejas de los indios por los abusos de los encomenderos. Pero, por el contrario, a través de esta institución, se perpetuó por varios siglos el estado de servidumbre del indígena. Sólo hace pocas décadas las "comunidades de indígenas", a medida que fueron logrando su reconocimiento legal ante el antiguo Ministerio de Trabajo y Comunidades, y su ascenso a la categoría de pueblos y capitales de distritos, establecieron su gobierno propio, menos dependiente del sector "mestizo", y la capacidad de organizar las faenas comunales en provecho de si mismas. Desde entonces los campesinos "pudientes" reemplazaron en los cargos de autoridades a los mestizos locales.

Además de las obligaciones civiles los varayos tienen que "pasar" festividades religiosas como Corpus Christi, Todos los Santos, Semana Santa, Miércoles Ceniza, etc. y las festividades ligadas a las actividades agrícolas como el yupanakuy y el chacra-manay que hemos descrito en el primer capítulo. En estas fiestas realizan enormes gastos por lo que quedan debiendo los wajes y los préstamos obtenidos de los "pudientes". Por esto en algunas comunidades decidieron suprimir estos cargos manteniendo sólo aquellos que están ligados con el cuidado de

las sementeras, considerados tan igual como el servicio militar obligatorio. Dentro del viejo sistema de varayos el Alcalde Campo es el chaupis o el centro (ver lámina N. 7) y todavía trata de demostrar su importancia y prestigio exhibiendo los cueros de los zorrillos cazados en los campos agrícolas, dejándolos extendidos y clavados sobre las paredes de sus casas por muchos años más después de finalizado su mandato.

Los cargos de autoridades no ocasionan tanto gasto como los de varayos, y gozan de mayor prestigio. Cualquier comunero recuerda fácilmente los nombres de las autoridades que mandaron construir los locales escolares o el nombre del Personero de la Comunidad que gestionó la apertura de la carretera. Por el contrario les es más difícil dar con el nombre del Mayordomo del Santo Patrono de hace cinco años o con el nombre del Alcalde Campo durante ese mismo período. Esto prueba que la fuente de prestigio proviene más de los cargos de autoridades que de los de varayos y mayordomos.

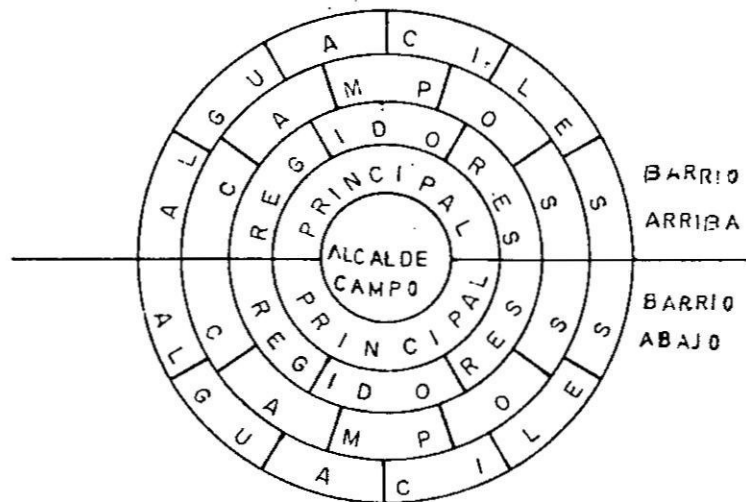
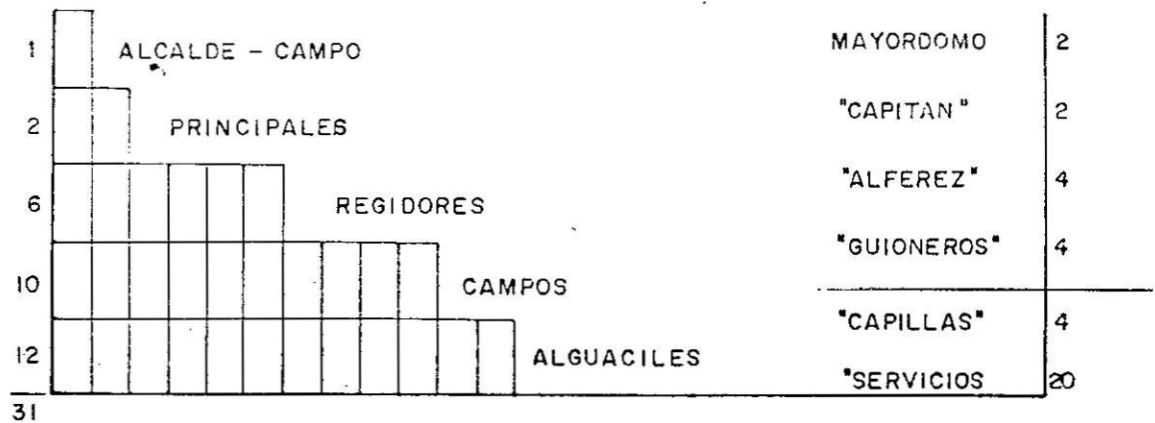
Los cargos religiosos (Mayordomo, Capitan, Alférez, etc.) son voluntarios. La norma general es que el campesino que va a "pasar" un cargo religioso debe contar por lo menos con el 50% de los bienes y servicios provenientes del repago de sus acciones que depositó entre los demás en eventos similares en años anteriores. Hay también la i-

JERARQUIZACION DE LOS CARGOS CIVIL-RELIGIOSOS EN LAS COMUNIDADES DE CHAUPIWARANGA

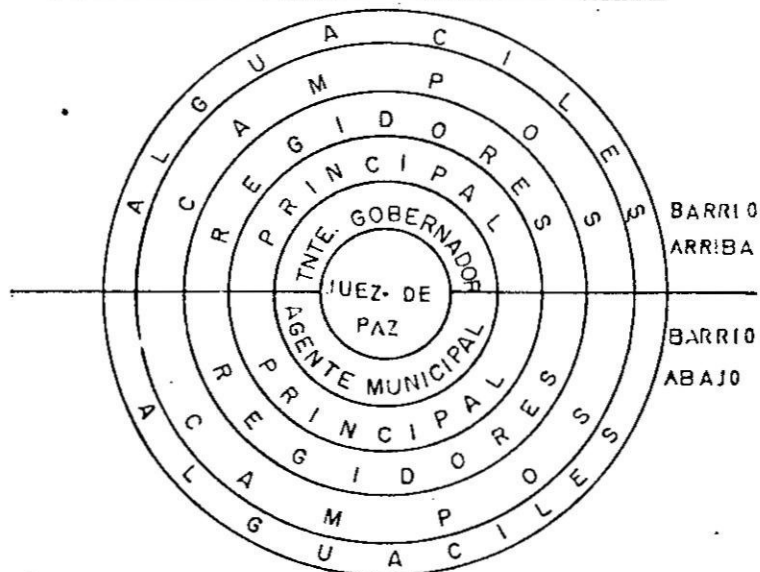
TNTE. GOB.

JUEZ DE PAZ

AGTE. MUNIC.



JERARQUIZACION DE AUTORIDADES Y VARAYOS



dea de que los campesinos más "pudientes" deben "pasar" los cargos religiosos más costosos, porque "tienen más" o "manejan" mayor extensión de tierras comunales. Si ellos se resisten son acusados de "tacaños" y "miserables".

El hecho de obligarse unos a otros a "pasar" cargos civil-religiosos puede ser explicado en parte, tal como sugiere Manning Nash. Según Nash los cargos tienen una función niveladora de la economía de las familias al no permitir que los excedentes económicos sean invertidos fuera y dentro de la comunidad en términos capitalistas, para ser más bien gastados en los cargos. Esta hipótesis se aplicaría, según Nash, en comunidades con bajo nivel tecnológico, limitación de tierras, recursos pobres, labor intensiva y no altamente productiva, la cada vez mayor parcelación de las tierras y los bienes en partes iguales y la convicción de la existencia de las sanciones sobrenaturales exhibidas en las prácticas de hechicería (1967, pp. 524-538). Punto de vista que coincide con el de Eric R. Wolf cuando analiza las sociedades campesinas como "sociedades corporadas y cerradas". Es decir, según Wolf, la fiesta es una manera de obligar a los campesinos a gastar sus capitales acumulados porque significa una amenaza para el resto que teme perder su recurso básico, la tierra; la jerarquía civil-religiosa contribuye a mantener la homogeneidad económica y establece el orden social (Wolf, 1957, pp. 1-18).

En otras palabras, dados los cambios acelerados por los que vienen atravesando las "comunidades de indígenas", el sistema de cargos, enfatiza las diferenciaciones sociales y económicas entre los diversos ~~sectores de campesinos. Los más "pudientes"~~ ocupan los cargos de mayor prestigio y jerarquía. Pero, a la vez, son constantemente forzados por los más pobres a gastar sus excedentes económicos en ocasión de fiestas patronales. El orden social entre "pudientes" y pobres es establecido precisamente en base a la aceptación general de que todos deben "pasar" fiestas patronales.

El proceso de diferenciación campesina puede ser mejor entendido si es que analizamos la naturaleza de los conflictos internos y externos que están siendo enfatizados con motivo de la aplicación de los programas de desarrollo comunal.

Los conflictos internos entre campesinos "pudientes" (innovadores) y los campesinos medios y pobres (conservadores) ocurren más frecuentemente en comunidades no influenciadas por el sistema de haciendas tradicionales. Los conflictos externos son más frecuentes entre "arrendires", "aparceros" y yanaconas, con grupos de hacendados, por la posesión definitiva de las tierras. En cada caso, la organización campesina es diferente. Para demostrar esta hipótesis voy a tomar como ejemplos a las comunidades de Chaupiwara, para ilustrar el

primer caso, y a las comunidades del Callejón de Huailas, para el segundo caso.

Las características socio-culturales más saltantes de ambas regiones, que utilizaremos en el análisis, son las siguientes:

1. Las comunidades de Chaupiwara no forman parte de la estructura tradicional de latifundios.
2. Las comunidades del Callejón de Huailas forman parte de la estructura tradicional de latifundios y sus interrelaciones con hacendados y "mestizos" son de mutua dependencia.
3. Las comunidades de Chaupiwara fueron influenciadas desde hace más de ocho décadas por la gran demanda de mano de obra en los centros mineros vecinos.
4. En el Callejón de Huailas no hay centros industriales, y la participación de los campesinos en el trabajo estacional de extracción del guano de las islas y en las plantaciones de la costa es parte muy importante de la economía familiar.

De las características señaladas arriba se puede deducir que la movilidad social en el Callejón de Huailas es más rígida que en Chaupiwara. Además se esperarían mayores éxitos de los programas de desarrollo comunal en Chaupiwara que en el Callejón de Huailas. Has-

ta hace dos décadas esta era más o menos la situación, por lo menos para el Callejón de Huailas. En este momento las mismas diferencias sociales rígidas entre hacendados, "mestizos" e "indios", ha creado una situación conflictiva que está debilitando las estructuras tradicionales.

En Chaupiwara el conflicto es de tipo generacional. Viejos conservadores contra jóvenes innovadores. Esta situación está basada en el hecho de que hasta hace algunas décadas el grupo de los viejos ejercían el liderazgo de las comunidades. Actualmente son los hijos de los más "pudientes" quienes ejercen el liderazgo, de manera que el conflicto ha derivado a ser conflicto entre grupos de "pudientes" y los campesinos medios y pobres. Advertiremos mejor la naturaleza de estos conflictos, como indicamos arriba, si tenemos en cuenta las "barreras culturales" que vienen enfrentando los promotores de desarrollo comunal en las comunidades de Chaupiwara. Con este objeto voy a citar algunos casos conflictivos de gran interés teórico y práctico.

Un domingo de mañana (marzo, 1966) observé en la comunidad de Tapuc una bulliciosa manifestación de mujeres en el centro de la plaza principal contra el Personero de la Comunidad, quien estaba a punto de ser linchado. Las mujeres sostenían intransigentemente (en que-

chua) que los eucaliptos trasplantados en las parcelas del manay debían ser retirados inmediatamente, que habían heredado esas parcelas de sus abuelos para abastecerse de papas, pues ellas no iban a ~~alimentar a sus hijos con las hojas del eucalipto~~; además, donde crece el eucalipto el suelo se empobrece y no sirve ni siquiera para sembrar cebollas; y, que mejores ventajas seguían obteniendo de los arbustos que crecen en las quebradas.

El Personero, con el Libro de Actas de la Comunidad, trataba de mostrar a las mujeres las firmas y las huellas digitales de sus maridos, quienes habían aprobado el trasplante de eucaliptos en la última Asamblea General de la Comunidad. Repitió varias veces que el trasplante se había emprendido en los terrenos ubicados por debajo de la población con el propósito de evitar una mayor erosión de los suelos, agravada por los huaicos de los años lluviosos, siendo por esto una continua amenaza para la integridad física del centro poblado. Dos semanas atrás el país había lamentado la tragedia ocurrida en el vecino pueblo de Huarón donde los huaicos habían arrasado numerosas viviendas. Además, el programa significaba una ganancia de 100,000.00 soles en un plazo de 10 años y al doble en cinco años más. Las mujeres exigían al Personero hablar en quechua, y como éste se resistía, empezaron a acusar a los hombres, que permanecían de espectadores, de traidores, de vendidos a los intereses de

los funcionarios de los programas de desarrollo comunal, de haber pretendido entregar las tierras del manay al Estado.

El Personero frente a la indiferencia de los hombres prometió a las mujeres respetar las parcelas de las personas que no estaban de acuerdo con la forestación, y sacar los eucaliptos trasplantados a las parcelas "vacantes", sin borrar los linderos de las parcelas. Las mujeres dieron como solución que dichas plantas fuesen llevadas a los terrenos en litigio con la comunidad vecina de Roco, zona de puna a más de 4,000 m. s.n.m. Continuó el Personero en quechua, esta vez, para informar a las exaltadas mujeres que la comunidad quedaría adeudada por la compra de los eucaliptos a la Oficina de Forestales. Las mujeres respondieron en coro: "mentira". Finalmente ellas dieron la última decisión. El Personero aceptó suprimir definitivamente el programa de forestación, pero advirtió que el retiro de los trasplantes lo haría en trato directo con cada jefe de familia, hecho que le abría la posibilidad de que algunos comuneros se retractasen y continuasen con el programa; por lo menos se aseguraba que los trasplantes no sean retirados violentamente.

El argumento del Personero era lógico desde el punto de vista del "mestizo", o del promotor de los programas de desarrollo comunal. El centro poblado de Tapuc está ubicado sobre una lomada con suelos

poco consistentes y en continua erosión. En estas condiciones un programa de reforestación en los terrenos de mayor pendiente hasta podría haber sido declarado como medida de emergencia, además de ser fuente de otras ventajas que habrían beneficiado a la comunidad. El argumento de las mujeres era igualmente lógico. La reforestación significaba recortar aún más las exiguas tierras de cultivo de la comunidad, el número de "turnos" tendría que ser disminuido, y, en consecuencia, las tierras no tendrían el período suficiente de recuperación de su fertilidad. Los campesinos más pobres serían los mayormente perjudicados, no sólo porque sufrirán un mayor recorte de sus parcelas individuales, sino, también, por el recorte de las parcelas de los demás sobre las cuales siguen ejerciendo ciertos derechos tradicionales. Estos derechos estaban siendo ignorados por el Personero, un joven comerciante próspero, reconocido como uno de los más "pudientes" de la comunidad.

La tendencia de los cambios que viene ocurriendo en la vida económica de las "comunidades de indígenas", con la introducción de la economía monetaria, puede ser analizada más objetivamente si se toma en cuenta el viejo modelo cultural. Podemos demostrar que la relación hombre-hombre, con respecto a la tierra, que caracteriza a las estructuras tradicionales, ha venido adoptando cada vez la relación hombre-cosa.

La relación hombre-hombre, con respecto a la tierra, se basa en el hecho de que en las sociedades tradicionales el sistema de derechos a la tierra estaba basado en el status del individuo como miembro de un grupo de parentesco, o como sujeto a una autoridad política. Cada hijo recibía tierras al casarse. El derecho a la tierra se ejercía sobre la producción antes que a la tierra misma. Como dice Herskovits: "Las culturas primitivas están concernidas con los productos de la tierra y no con la tierra misma" (1952, p. 370). En teoría, toda la tierra ocupada por un grupo étnico pertenecía al jefe, cabeza o cacique, en virtud de su entronque directo con el primer hombre que ocupó el lugar, reconocido como antepasado común de todo el grupo étnico. En la cultura andina, los caciques o curacas repartían simbólicamente las tierras de su jurisdicción entre los jefes de familia, tal como todavía se hace en las comunidades tradicionales. Los jefes de familia se sentían seguros de la posesión de dichas tierras mientras las cultivaban, y podían transmitir las a sus hijos en calidad de herencia, lo cual era difícil a los superiores negar.

Con la introducción de la economía monetaria, durante los siglos coloniales y la era republicana, la concepción de la tierra como fuente directa de ganancia viene imponiéndose sobre la concepción de los derechos a la producción de existencia. El control de la tierra por la comunidad está siendo reemplazado por el control individual de la pro-

piedad, y las posiciones de privilegio económico de las autoridades y líderes comunales tienden a contribuir directamente a la ganancia personal, a través de la manipulación de las reglas tradicionales. En otras palabras la tierra está tomando un valor de transacción económica y su posesión y explotación en calidad de propiedad está acentuando las diferencias sociales entre grupos de campesinos "pudientes", medio y pobres.

En las comunidades de Chaupiwaraanga todavía persisten ciertas normas culturales tradicionales de acceso a la tierra y a la producción. Generalmente los comuneros pobres ejercitan el derecho al pallapi o rebusque de las papas que quedaron bajo la tierra inmediatamente después de las cosechas, al paillay, kormay, wachaka y al rachipay para asegurar la subsistencia familiar. También recurren a estas formas de acceso a la producción los campesinos que por algún motivo se atrasaron en el sembrío, o perdieron sus cosechas por efecto de heladas, granizadas, excesivas lluvias o sequías prolongadas, o porque tienen que "pasar" fiestas patronales, mandar techar sus casas, o sostener los gastos del matrimonio de una hija, etc. Por otro lado, es importante anotar que la mayoría de estos campesinos logra cubrir sus requerimientos básicos con los ingresos provenientes del trabajo en los centros mineros; mientras que las mujeres tienen que realizar enormes esfuerzos para conseguir los productos in-

dispensables para el autoabastecimiento familiar.

Dada la tendencia a la estratificación social cada vez mayor entre los comuneros de Chaupiwara, y el consecuente debilitamiento de las normas tradicionales, sería importante saber qué simboliza el árbol para ellos. En esta misma quebrada los comuneros de Michivilca al "invadir" (1965) el pequeño fundo vecino de apenas tres hectáreas destruyeron los frutales que allí había. En la comunidad de Chacayán los comuneros obligaron (1971) a viva fuerza a uno de los "pudientes" del lugar que retirase sus eucaliptos recién trasplantados en una de sus parcelas del manay. Estas actitudes podrían parecer contradictorias si se tiene en cuenta que en grandes áreas de la quebrada hay sembríos de eucaliptos de propiedad de la Cerro de Pasco Corporation.

Las mujeres de Tapuc al manifestar su intransigente hostilidad contra el programa de reforestación ¿trataban de evitar que los comuneros "pudientes" se hiciesen más ricos? ¿El árbol significa para ellas riqueza y poder, una inversión a largo plazo o temían de que las tierras una vez sembradas de eucaliptos serían más fácilmente acaparadas por la compañía minera? Indudablemente la tierra, considerada como recurso básico, estaba amenazada.

En estos mismos años (1965-1966) la Oficina de Reforma Agraria con

sede en Yanahuanca realizó entre las comunidades de la quebrada una intensa campaña de sembrío de forrajes en los terrenos de manay en "descanso". Los líderes jóvenes, como era de esperar, se identificaron con el proyecto, ya que dicho programa les permitiría incrementar la crianza de ganado a la vez que las tierras ganarían mayor fertilidad para el "turno" de sembrío de papas. Sin embargo la mayoría de los comuneros se opusieron, alegando que dichos pastos serían aprovechados sólo por el grupo de los "pudientes", por ser éstos quienes se dedican a la crianza de mayor número de cabezas de ganado vacuno y lanar.

Según el análisis que sugiere Foster la actitud negativa de los campesinos a los cambios de técnicas podría deberse a la "imagen del bien limitado" que caracteriza la orientación cognitiva de los campesinos. Esta imagen se resumiría de la siguiente manera: "todo beneficio de otro es a expensas de uno" (1967, pp. 122-134). O sea, los campesinos conservadores al sostener que los cambios sólo benefician a los más "pudientes", estarían pensando que las cosas deseadas en la vida como tierras y otras formas de riqueza, existen en cantidades limitadas y quienes mejoran su posición lo consiguen solamente a expensas de otros.

Esta hipótesis abre una pregunta fundamental. ¿Los campesinos creen

que pueden mejorar su situación mediante el trabajo duro? Mi punto de vista es que los campesinos pobres nos están describiendo una situación real. Las tierras son realmente limitadas y no existe posibilidades de mejorar de vida con recursos tan exiguos. Los campesinos saben de estas limitaciones y es por eso que migran a los centros mineros y a las ciudades en busca de una mejor vida. Otros ven mejores posibilidades en actividades de intermediación y se convierten en abastecedores de carne, lana, huevos, etc. de los centros mineros de la región. Finalmente el estudio del proceso de desarrollo de las comunidades de otras regiones podrá dar una respuesta más contundente.

La organización de campesinos de las comunidades en conflicto con haciendas y fundos difiere sustancialmente de las comunidades de Chaupiwara que hemos venido describiendo. Como ejemplos voy a citar dos casos que observé en el Callejón de Huailas.

Entre los años de 1963 y 1964 los campesinos de la "Comunidad de Indígenas de Catac" (ubicada en el extremo sur del Callejón de Huailas, a inmediaciones de la laguna de Conococha) tomaron posesión de los pastizales de una de las haciendas vecinas. Los antecedentes del conflicto sobre terrenos de la comunidad datan desde 1714, fecha en que un funcionario enviado por el Virrey empadronó a los indios de

los siete ayllus (Allauca, Picos, Chaupis, Caquimarca, Julkachuri, Ecos e Ichoj) a ambas márgenes del río Santa, y a la vez delimitó el territorio de cada ayllu. La actual comunidad de Catac parece que se formó en base a los ayllus de Picos y Allauca, según se desprende de los límites que aparece en los títulos de la comunidad. Después de 1714 quedan enormes lagunas en la información. Según nuestros informantes, y las denuncias hechas por los personeros legales ante los Poderes del Estado, contenidas en los expedientes de litigio, el párroco de Recuay (capital de la provincia de la cual forma parte la comunidad de Catac) se apropió de las tierras de los indígenas, unas veces a cambio de los diezmos y, otras, mediante compra directa (hace 35 años los cateños todavía pagaban a los herederos del sacerdote los derechos por el uso de los pastizales). De este modo se llegó a concentrar la propiedad en una gran hacienda con una extensión de 30,000 hectáreas que posteriormente quedó fraccionada en tres fundos: Catac-yanayacu, Catac-churana y Pachacoto.

En 1952 la Sociedad Agrícola Ganadera Cachicacchi tomó en arriendo dos de estas haciendas, produciéndose, al mismo tiempo, el violento desalojo de los campesinos que venían usufructuando las chacras y los pastos de las dos haciendas. Los "crianderos" cateños tuvieron que migrar con sus ganados a las comunidades de las vertientes occidentales de la Cordillera Negra en busca de pastos; otros se estable-

cieron en el pueblo y unos pocos quedaron en las haciendas en calidad de pastores.

En la comunidad de Catac, ~~cuyo reconocimiento oficial data de 1946,~~ demandó a la Sociedad Ganadera como usurpadora de los terrenos considerados como comunales. En 1963, alentados por las invasiones de haciendas que venían ocurriendo en diferentes lugares del país sus integrantes ocuparon los pastizales de dichas haciendas. Desde esa fecha la ocupación se venía ventilando en el Poder Judicial. En base a estos recursos los cateños se organizaron en tres grupos pre-cooperativos comunales: el de ovinos con 600 cabezas, de los cuales 28 eran de raza corriedale; el de lechería con 52 cabezas de vacunos, de los cuales dos eran padrillos, uno de raza Brown Swis y el otro de raza Holstein; y el grupo Pre-cooperativo de Animales Menores a cargo de las madres de familia; finalmente participaron con gran entusiasmo en campañas de forestación.

Otro ejemplo de movimiento campesino en el Callejón de Huailas es el caso de la "Comunidad de Indígenas de Mita". Esta comunidad está ubicada en la base del valle, entre las ciudades de Carhuaz y Mancos. Según el Padrón General de la Comunidad hay un total de 120 familias, con una población aproximada de 450 habitantes (1967) y con una extensión total de 47.35 hectáreas, lo cual da un promedio de 0.3940 hectáreas por familia. La buena calidad de las tierras y la ausencia

del peligro de heladas, y la cantidad suficiente de aguas de regadío, provenientes de los deshielos de la Cordillera Blanca, permite a los miteños sacar hasta dos cosechas al año. Pero aún así la ~~exigüedad de las parcelas individuales~~ hace que resulten insuficiente para el autoabastecimiento familiar. Muchos tienen que jornalear en las parcelas de los "mestizos" o trabajar como yanaconas o partidarios en los fundos y haciendas vecinas o salir de vez en cuando a la costa en busca de una ocupación temporal.

En 1953 los miteños se organizaron en una cooperativa de ganado cabrío. Ocho años más tarde, luego de gestiones dilata¹das ante el Ministerio de Trabajo y Comunidades, lograron el reconocimiento oficial de la comunidad. De inmediato el personero demandó al Estado la restitución del fundo Tigua ocupado por una escuela normal y por el SIPA (organismo del Ministerio de Agricultura encargado de promover las innovaciones en las técnicas agropecuarias), en una extensión aproximada de 700 hectáreas. En este mismo año los miteños invadieron 100 hectáreas de la parte administrada por el SIPA. Desde entonces se venfa ventilando el proceso judicial en la Corte Superior de Huaraz y en Lima.

Mientras tanto los comuneros lograron ampliar la producción de forrajes en una extensión de 30 hectáreas, con proyecciones de constituir

más tarde una granja comunal de ganado lechero. Como consecuencia inmediata de la producción de forrajes se incrementó rápidamente la crianza de cuyes. Mita se convirtió en el principal abastecedor de cuyes de la región. Los miteños venían gestionando además la expropiación por compra directa de un fundo ubicado en la parte alta del valle, por intermedio de la Oficina de Dirección de Comunidades, para la cooperativa comunal de ganado lanar.

Entre las metas que persiguen los campesinos que "invaden" fundos y haciendas tradicionales podemos señalar las siguientes:

1. Recuperar las tierras colindantes acaparadas por hacendados y "mestizos" e incorporarlas legalmente dentro de la jurisdicción de la comunidad, mediante la participación decidida en los programas de desarrollo comunal, propiciados por las diversas agencias gubernamentales.
2. Aprovechar al máximo los recursos recuperados en beneficio de todos los miembros de la comunidad, mediante la organización en grupos y sub-grupos de trabajo.
3. Evitar la parcelación de las tierras recuperadas. Tal objetivo tiene a su vez las siguientes ventajas:
 - a. Permite conservar la unidad de producción.
 - b. Facilita la innovación de las técnicas y, en especial, la utilización de semillas mejoradas, abonos y fungicidas.
 - c. Favorece la comercialización de la producción y la inversión

- de las ganancias en el incremento de la misma.
- d. Asegura la participación de todos los sectores de la comunidad al quedar garantizada la distribución equitativa de las ganancias, a través de la cooperativa ~~comunal~~.
- e. Garantiza la obtención de créditos supervigilados de las entidades gubernamentales promotoras de desarrollo comunal.
4. Reforzar los sentimientos de solidaridad entre los diversos sectores de campesinos frente a las amenazas de los hacendados y de las posibles medidas de fuerza empleadas por el Gobierno Central.
5. Establecer el trato directo con los funcionarios del Gobierno Central evitando en lo posible la intermediación de los "mestizos" locales.

Muchas de estas ventajas habían sido percibidas por campesinos del Callejón de Huailas durante la ejecución del Proyecto Perú-Cornell en la hacienda Vicos. Este Proyecto significó para ellos un reto, ya que los vicosinos eran considerados, antes de la ejecución del Programa, como los más analfabetos y "atrasados" de la región.

Los líderes de las comunidades del Callejón de Huailas, alentados por las ventajas que ofrecía el Proyecto Vicos, empezaron a participar

con gran entusiasmo en los programas de desarrollo comunal. En este sentido actuaron con mayor iniciativa y con mentalidad empresarial. En cambio los vicosinos, por lo menos en la primera década ~~del proyecto, participaron bajo un marcado paternalismo~~ de parte de los promotores sociales. No debatían las ventajas o desventajas de los cambios. No ofrecían resistencias cuando los promotores sociales decidían experimentar nuevas técnicas en las parcelas comunales. Ellos seguían cumpliendo con sus obligaciones de prestar su trabajo individual dos o tres días a la semana, en las parcelas comunales de sus respectivos barrios, de un modo semejante al sistema de mita que regía en la ex-hacienda. La gran diferencia estaba en que esta vez los vicosinos producían con mejores técnicas y comercializaban la producción para pagar la tierra, aunque muchos de ellos no alcanzaban a comprender los objetivos del Proyecto. Sólo después de cinco años de experimentos los vicosinos empezaron a ensayar las nuevas técnicas en sus parcelas individuales.

Como una prueba de que los vicosinos no estaban plenamente identificados con los cambios puedo citar el hecho de que ellos recurrían a la norma tradicional del pallapi para retener el 40% de la producción de papas en las parcelas comunales. Son expertos cultivadores de papa, pero sus relaciones con los "mestizos" del pueblo de Marcará seguían siendo de tipo dependiente. Los marcarinos seguían concurrendo a

las cosechas de papas de las parcelas individuales de los vicosinos llevando consigo algunas arrobas de aguardiente para intercambiarlas con papas, y les seguían abasteciendo de artículos destinados a las festividades que tenían cada vez mayor pompa entre los vicosinos. Es decir, si bien existía un sentimiento de solidaridad entre los vicosinos, esta unidad no se sustentó en el enfrentamiento directo con los hacendados y los "mestizos" locales.

En cambio las comunidades de Catac y Mita consideraron como única solución a sus exigüos recursos la "invasión" de las haciendas vecinas, situación conflictiva que fue la base de la solidaridad entre sus miembros y de su decidida participación en los cambios. El gran dilema de estos comuneros era, hasta entonces, el no poder contar con los créditos necesarios ya que el Banco de Fomento Agropecuario exigía como garantía del préstamo tierras o bienes en propiedad.

El "problema indígena" ha sido encarado por los diversos gobiernos que se sucedieron en el poder como problema del analfabetismo y del atraso en las técnicas agropecuarias. Es por esto que se realizan sucesivas campañas de alfabetización (Primer Gobierno de Prado) a nivel nacional otorgando becas y premios a los maestros alfabetizadores. En este mismo período se crearon varias escuelas normales rurales con el propósito de especializar a maestros en el manejo de programas

adaptados a las exigencias de las áreas rurales. En lo administrativo se creó la Dirección de Educación Rural. Dentro del Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas se creó la Dirección del Plan Nacional de Integración de la Población Aborígen (PNIPA), para la investigación y estudio del problema, así como la ejecución del programa de desarrollo comunal (Proyecto Vicos en Ancash y de Cuyo Chico en el Cuzco). Luego de varios intentos se llegó a la conclusión de que la erradicación del analfetismo así como la educación del "indígena" es un problema complejo, de carácter social, económico, sanitario, vial, agrario, educacional, jurídico, etc., a cuya solución debían concurrir con sus mejores esfuerzos todos los organismos del Estado.

En 1945 el Ministerio de Educación adoptó un nuevo sistema de educación rural que se denominó "Sistema de Núcleos Escolares Campesinos" (NEC) en colaboración con el Servicio Cooperativo Peruano Norteamericano (SECPANE)¹. Por primera vez se dió a la educación rural un carácter eminentemente agropecuario, con participación de la totalidad de los miembros de las comunidades, y respetándose la tradición cultural local, aunque tales objetivos quedaron sólo en el papel, en

1 Ver Miguel A. Aréstegui, 1966 para mayores detalles sobre los antecedentes de los NEC.

la gran mayoría de los NEC del país.

La labor de los NEC a nivel de las comunidades se puede sintetizar ~~en un conjunto de obras de infraestructura~~ llevadas a cabo mediante "faenas comunales": construcción de locales destinados para salones de clases, cercado de los terrenos del huerto, la granja y de la chacra escolar; construcción de viviendas para maestros; y apertura de carreteras. Tareas que exigen de los maestros posponer sus misiones específicas como alfabetizadores, educadores sanitarios y extensionistas agrícolas, mucho más si es que ellos tienen que gestionar ante las dependencias estatales la dotación de carpetas, del material didáctico y de herramientas. Por su parte los comuneros creen haber cumplido con sus obligaciones de miembros de la comunidad educativa al brindar las facilidades para el funcionamiento del NEC; pero, sus ideas sobre la educación siguen siendo rígidas. Piensan ellos que las escuelas deben servir básicamente para que sus hijos aprendan a hablar Castellano, a leer y a escribir.

Los NEC del departamento de Puno fueron impulsados nuevamente hace algunos años al ser incluidos en programas más amplios a cargo del Proyecto Puno-Tambopata, de los diversos proyectos que formaban parte de la ZONA de Acción Conjunta de Puno-Lago¹, de los Centros de Educación para el Desarrollo Comunal (CEDEC) con ase-

sonía de los técnicos de la UNESCO, del Instituto Nacional de Alfabetización Funcional (INAF) con sede en la ciudad de Puno, y con la participación de las parroquias rurales en un vasto plan del Programa de Escuelas Radiofónicas, establecidas por los Padres Mariknoll de Estados Unidos. Todos estos organismos han establecido un mínimo de coordinación tanto en la ejecución de los programas como en la labor de difusión de las ventajas del cambio. Tienen como objetivo principal alcanzar un desarrollo integral de la zona de agricultura de subsistencia cercana al Lago Titicaca.

Las comunidades de esta zona (quechuas y aymaras) no tienen tierras ni pastos comunales. Cada familiar posee parcelas bien delimitadas donde siembran y pastan sus animales en los bordes de las mismas parcelas. La exigüedad de estas parcelas contrasta enormemente con las extensas planicies cubiertas de pastos naturales pertenecientes a las haciendas privadas dedicadas a la crianza de ganado ovino de raza fina. El proceso de reforma agraria en Puno (1970) estaba aún en comienzos. Su aplicación estaba en manos de funcionarios de la Zona de Acción Conjunta, en su mayoría miembros

1 Estas son: Cooperación Popular (COOPOP), Oficina Nacional de Reforma Agraria (ONRA), Oficina Nacional de Cooperativas (ONDECOP), Servicio de Investigación y Promoción Agraria (SIPA), Instituto Indigenista Peruano (IIP), Dirección de Comunidades, Centro de Salud y Asistencia Social y el Banco de Fomento Agropecuario.

de la clase alta de Puno, y muchos de ellos connotados latifundistas del departamento. En todo caso, la expropiación de las haciendas beneficiaría a los feudatarios y pastores residentes en las mismas haciendas, y no así a los miles de campesinos de las parcialidades cercanas al Lago.

El problema del minifundio que afecta a cientos de miles de campesinos no es consecuencia sólo del fraccionamiento cada vez mayor de las parcelas individuales al pasar en herencia de padres a hijos, sino, es el intento de la población andina de seguir controlando pequeñas parcelas ubicadas en distintos microclimas con el afán de asegurarse el autoabastecimiento familiar, al mismo tiempo que les permite comercializar los excedentes económicos.

Es decir, el elemento ideológico del "control vertical" corresponde por su origen y funcionamiento al modo de producción andino, pero que a lo largo de los siglos coloniales y republicanos fue retomado por los grupos dominantes, quienes le dieron un contenido distinto, de acuerdo a las necesidades del sistema económico colonial y capitalista.

Por esto, una política de concentración de parcelas familiares en una sola zona acarrearía serios problemas a los agricultores de sub-

sistencia, así como a aquellos habituales a manipular las reglas tradicionales en provecho personal. Esta situación continuará mientras que el autoabastecimiento familiar siga siendo la meta primordial para miles de campesinos y las formas ~~de intermediación comercial~~ constituyen la ocupación principal de las clases emergentes en las áreas rurales del país.

CONCLUSIONES

1. La continuidad del "ideal del uso vertical de las ecologías" en las comunidades de la sierra del país se debe a que dicho patrón cultural fue posiblemente el eje de la cultura andina. Los indígenas asimilaron nuevos elementos culturales, a lo largo de los siglos coloniales y republicanos, en relación constante al viejo modelo cultural. Por ejemplo la antigua organización territorial de la marca fue adaptada por los indígenas a la política colonial de reducción de ayllus en pueblos. El nuevo centro poblado fue dividido en dos barrios: arriba y abajo y se le denominó kiltin-marca para indicar con más precisión que es el centro u ombligo de la nueva comunidad. A partir de este punto fijo dividieron las tierras de labor en una zona de arriba o jalka, destinada al cultivo de tubérculos por "turnos" y en u-

na zona de abajo o kechwa, destinada al cultivo permanente de maíz. O sea, se mantuvo la división estructural de la población en dos mitades y la dualidad de zonas geográficas, de plantas y de técnicas. Esta división no quedó allí, Los indígenas volvieron a subdividir las zonas agrícolas en dos mitades cada una, correspondiendo a las dos variedades predominantes de maíz y a las dos de papas respectivamente. De este modo establecieron un nuevo equilibrio, una nueva síntesis, bajo el "ideal" andino de que cada familia tenga acceso a un máximo de pisos ecológicos y asegure el autoabastecimiento familiar.

2. Los indígenas intensificaron el trueque de productos, durante la Colonia, para tributar en especies, cumplir con la obligación de "pasar" fiestas, institucionalizadas con el sistema de varayos, y para regular la economía de autoabastecimiento familiar. Es decir, las comunidades que habían perdido definitivamente el control de los diversos pisos ecológicos, durante los siglos coloniales y republicanos, encontraron en el trueque un mecanismo eficiente para regularizar nuevamente el ideal de la complementariedad ecológica.

Los campesinos de la kechwa y de la jalka todavía intercambiaban sus productos durante las cosechas. En este caso el true-

que va precedido de "regalos" mutuos llamado yawasinakuy y va combinado con formas de trabajo, tipipakuy y allapakuy, según como se esté cosechando maíz o papas en la kechwa o en la jalka respectivamente. ~~Tal intercambio ha sido reforzado con~~ la institución del compadrazgo que sigue constituyendo en las comunidades tradicionales una extensión de la reciprocidad del sistema familiar.

Pero, son cada vez mayores las evidencias de que las normas culturales del trueque son manipuladas con fines de lucro personal. Es decir, a la vez que sigue siendo un regulador del autoabastecimiento familiar es también una vía económica de coerción de los campesinos medios y pobres, en la medida en que las reglas del yawasinakuy, la hospitalidad tradicional y las equivalencias de los productos establecidas según el unay-precio, son utilizadas en provecho personal de los negociantes y acaparadores.

3. El sistema de varayos, impuesto durante la Colonia, fue asimilado por los indígenas en relación a la vieja tradición del yupanakuy. Según esta tradición las autoridades son elegidas por turnos y el cargo de mayor jerarquía ocupa el centro del sistema seguido de las autoridades menores, manteniendo siempre la sime-

tría y la representatividad de los los barrios de la comunidad. La costumbre de "pasar" cargos, en las comunidades tradicionales, todavía se considera como una obligatoriedad de servir a la comunidad, aunque en muchas comunidades ha sido abolida el sistema de varayos por los mismos comuneros para evitar que las autoridades políticas y religiosas, representantes de las clases dominantes, sigan explotando a las autoridades tradicionales bajo el pretexto de que los varayos forman parte de la estructura política y religiosa de la sociedad global.

4. El mayor incremento de obligaciones entre los campesinos para con sus comunidades, como consecuencia de la adopción de un sistema de cargos civil-religiosos sumamente costosos y rigurosamente jerarquizado, ha enriquecido con una mayor variedad de elementos culturales las relaciones de reciprocidad y de redistribución. Los ingresos obtenidos de la venta de productos agropecuarios se destina a la adquisición de productos de origen fabril indispensables para la subsistencia familiar y de ciertos artículos consideralos como "derechos" inevitables en el intercambio recíproco de servicios. Así como también los ingresos provenientes del trabajo en los centros industriales son gastados en fiestas patronales, matrimonios, construcción de casas, pagar deudas, educar a los hijos, etc.

El waje-waje mantiene su objetivo tradicional en la medida en que los servicios a intercambiarse (trabajo y especies) son considerados como equivalentes y como cosas idénticas. En cambio la minka fue largamente utilizada por hacendados y "mestizos" para imponer obligaciones serviles a los indígenas; pero para los comuneros sigue significando la cooperación comunal en el arreglo de los caminos de herradura, en la limpia de acequias, construcción de locales escolares y comunales, apertura de carreteras, obras de infraestructura que simbolizan los ideales de "progreso". Minka es también el pago en especies, "derechos" y "cumplimientos" a los parientes, amigos y vecinos que participan en el barbecho, sembrío de maíz, "herranza" y en el techado de casa.

5. La esfera mercantil, en las comunidades tradicionales, significa la participación limitada de los campesinos en la comercialización de sus productos en mercados locales restringidos. Pero es cada vez mayor el convencimiento de los campesinos de todos los sectores que la manera más rápida para ampliar su capacidad de compra es recurriendo al trabajo estacional en los centros industriales y, a la ocupación eventual en los negocios. En este sentido, el ser negociante se considera como una nueva fuente de prestigio. Esta situación explica la continuidad de las normas

culturales tradicionales en la agricultura, la asimilación por los campesinos de los patrones de comportamiento "mestizo" y "criollo", la migración de jóvenes a los centros industriales, la resistencia de los comuneros ~~de aceptar las innovaciones técnicas en~~ la agricultura y la persistencia de intermediarios y acaparadores de productos agropecuarios en las áreas rurales del país.

6. La comercialización de la agricultura es posible en regiones con tierras fértiles, aguas de riego permanente y exentas del peligro de heladas; además exige de los campesinos, el dominio de las técnicas modernas de producción y la capacidad para organizar la producción con mayor regularidad, destinada a un mercado cada vez más selectivo. Pero aun en las comunidades consideradas como las más modernas del país, la agricultura comercial y la crianza de animales siguen constituyendo una sola técnica agropecuaria. Los campos agrícolas son utilizados, una vez salidas las cosechas, como pastizales, bajo un sistema rotativo en el que prevalecen los principios comunales antes que las decisiones individuales.

7. El proceso de diferenciación campesina se sustenta, antes que en el grado de comercialización de la agricultura, en la mayor o menor participación en la esfera mercantil. Es verdad que

los pequeños ganaderos invierten sus capitales en la industria de la ganadería, a la vez que acaparan tierras en los diversos pisos ecológicos para dedicarse a la agricultura comercial; ~~pero sus mayores ingresos provienen de la inversión de capitales~~ en pequeñas tiendas comerciales, del acaparamiento de productos agropecuario y de los créditos usurarios. En regiones donde hasta hace algunas décadas los campesinos todavía mantenían el acceso a los diversos recursos de la comunidad y tenían un nivel de vida mínimo, crece el número de campesinos que abandonan sus comunidades para radicarse con sus mujeres e hijos en los centros industriales y de jornaleros agrícolas, desposeídos de la tierra, dependientes para su subsistencia de los campesinos "pudientes". Es decir, la actividad mercantil, monopolizada hasta hace poco por los comerciantes "mestizos", ha sido institucionalizada al interior de las comunidades por los campesinos "pudientes". Esta actividad sigue fundándose en el capital comercial, en la exportación de los ingresos y en la canalización del crédito usurario.

8. El sistema de cargos civil-religiosos está enfatizando las diferencias sociales entre los comuneros. Los campesinos ricos desempeñan cargos de autoridades porque hablan castellano, saben leer y escribir y tienen libreta electoral o han servido en el ejército;

mientras que los campesinos medios y pobres, analfabetos en su gran mayoría, sólo pueden desempeñarse como varayos o subordinados de los primeros. Estas diferencias se manifiestan en el conflicto social entre "pudientes" identificados como "innovadores" y pobres y medios, identificados como "conservadores", conflicto que es causante casi siempre del fracaso de los programas de desarrollo comunal dirigidos a innovar las técnicas agropecuarias.

9. La reforma agraria representa una amenaza para los campesinos de regiones donde el minifundio es predominante y no existe posibilidades de expansión. Los campesinos "pudientes" consolidan su poder económico, social y político en base al acaparamiento de tierras en los diversos pisos ecológicos; los campesinos medios todavía alcanzan el autoabastecimiento familiar mediante las relaciones de reciprocidad; mientras que los pobres dependen, para su sustento, de los más "pudientes", o migran con sus mujeres e hijos en busca de trabajo permanente y mejor remunerado.

Pero, para las comunidades ubicadas en regiones con predominio de latifundios, la reforma agraria es la solución al problema de la tierra. En estas regiones los comuneros se organizan

en sindicatos agrarios y en grupos precooperativos para tener en primer lugar el control de los recursos y luego exigir a los Poderes del Estado la legalización o expropiación de estas tierras. A través de estas organizaciones no sólo refuerzan la solidaridad de grupo y conservan la unidad de producción, sino, exigen en trato directo con el Gobierno Central (evitando la labor de intermediación de los "mestizos") la orientación técnica y la ayuda crediticia. Por otra parte se aseguran que las cosechas sean colocadas en los mercados con mejores precios y que las ganancias sean reinvertidas en el incremento de la producción; finalmente el placer de trabajar juntos, de convivencia mutua y del interés común vuelve a renacer en la organización de las cooperativas comunales.

10. Es un hecho innegable que los campesinos aun de las comunidades más tradicionales estén dispuestos a cambiar. El aprendizaje de la lectura y escritura significa para ellos el conocimiento de las normas legales que rigen las relaciones de trabajo, las escrituras públicas de compra y venta de bienes, las legalizaciones notariales de testamentos, cartas de poder, o de los expedientes a seguir en casos de demandas judiciales. Tales menesteres todavía son una profesión rentada para los "mestizos" locales.

11. Los bienes ya no son posesiones por consideraciones de status sino a base del trabajo personal como agricultores proveedores al mercado, asalariados, intermediarios y acaparadores. ~~La tierra está tomando cada vez más un valor de transacción económica~~ y su posesión y explotación, en calidad de propietarios, está acentuando las diferencias sociales entre grupos de campesinos "pudientes", arrendatarios y jornaleros agrícolas. Pero, debido al predominio de la agricultura de subsistencia, las relaciones de reciprocidad y de redistribución siguen prevaleciendo en la organización de la producción, las comunales todavía se reservan el derecho de distribuir tierras "vacantes" entre los campesinos que carecen de suficiente tierras. En otras palabras, la introducción de la economía monetaria en las comunidades aún no ha dislocado los sistemas de cooperación social que deben ser tomados en cuenta en la orientación de programas de desarrollo comunal.

BIBLIOGRAFIA DE FUENTES CITADAS

ADAME, Richard N.

- 1953 "A change from caste to class in a Peruvian Sierra Town",
Social Force, Vol. 31, N. 3: 238-244.

AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo

- 1967 Regiones de Refugio. Instituto Indigenista Interamericano.
Elicinnes Especiales: 46, México.

ALBARRAN MELGAREJO, Américo

- 1972 "El medio ambiente y las costumbres agrícolas en Pataz".
Tesis de Bachillerato, Programas Académicos de Ciencia Social, San Marcos.

AMERICAN BEHAVIOURAL SCIENTIST (ABS).

- 1965 The Vicos case: Peasant Society in Transition. Artículos de Allan Holmberg, Mario Vásquez, Paul L. Doughty, etc. Vol. VIII, N. 7, Marzo.

ARESTEGUI MORAS, Miguel A.

- 1966 Sistema de Núcleos Escolares Campesinos. Centro Regional de Desarrollo Comunal, Corao, Cuzco.

BARTH, Fredrik

- 1956 "Ecologic relationships of ethnic groups in Swat North Pakistan". American Anthropologist. Vol. 58, Washington.

BEALS, Ralph

- 1954 "Indian-Mestizo-White relations in Spanish America".
Race Relations in World Perspective, Ed. Universidad
de Hawai. Honolulu.

BOHANNAN, Paul

- 1963 Social Anthropology, Holt, Rinehart and Winston, New
York, E.U.

BOURRICAUD, Francois

- 1963 "Castas y clases en Puno". Revista del Museo Nacional
Vol. 22, Lima.

- 1967 Cambios en Puno. Instituto Indigenista Interamericano.
Ediciones Especiales: 48. México.

- 1967 Poder y Sociedad en el Perú Contemporáneo. Ed. Sur,
Buenos Aires, Argentina.

BURGOS GUEVARA, Hugo

- 1970 Relaciones Interétnicas en Riobamba. Instituto Indige-
nista Interamericano. Ed. Especiales: 55, Mexico.

CANCIAN, Frank

- 1965 Economic and Prestige in a Maya Community. The Reli-
gion Cargo Sistem in Zinecantan. Stanford University
Press, California, E.U.

CASTRO POZO, Hildebrando

- 1969 Del Ayllu al Cooperativismo Socialista. 2da. Ed. Li-
brería Editorial Juan Mejía Baca, Lima.

CATACORA, Sergio y QUISPE, Ulpiano

- 1966 "La hierra en la comunidad de Huaracaya". Rev. Huama-
ni. Organo de la Asociación Peruana de Antropólogos,
Filial Ayacucho. Ayacucho. (mimeo).

CRAIG, Wessley

- 1967 "The peasant movement in La Convención: Cuzco". In-
forme presentado en la conferencia sobre movimientos
campesinos. Universidad de Cornell, Ithaca, New York.

CUNOW, Heinrich

- 1971 "La organización Social de los Incas". Co-
pia mimeografiada. Univ. de La Católica. Lima.

DIEZ DE SAN MIGUEL, Garci

- 1964 Visita hecha a la provincia de Chucuito...1567. Casa de la Cultura del Perú, Lima.

ESCOBAR M., Gabriel

- 1964 "Sicaya, una comunidad mestiza en la sierra central del Perú". Estudios sobre la cultura actual del Perú. Universidad de San Marcos, Lima.

ESTEVA, Claudio

- 1971 "Un mercado en Chinchero". Actas del XXXIX Congreso Americanista. Publicado por el Instituto Indigenista Interamericano, México.

FARON, Louis

- 1960 "Formación de las comunidades indígenas en la costa peruana". Etnología y Arqueología. San Marcos. Lima.

FABRE, Henri

- 1967 "Evolución y situación de las haciendas en la región de Huancavelica, Perú". La Hacienda en el Perú. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

FIRTH, Raymond

- 1963 Elements of Social Organizations. Beacon Press, Boston.

FONSECA MARTEL, César

- 1966 "La comunidad de Cauri y la quebrada de Chaupiwara-ga". Cuadernos de Investigación N.1. Universidad Nacional Hermilio Vallizán de Huánuco, Huánuco.

- 1969 "Sindicatos Agrarios en el Valle de Chancay". Serie Estudios del valle de Chancay N.8. Instituto de Estudios Peruanos. Lima. (mimeo).

- 1972 "La economía vertical y la economía de mercado en las comunidades alteñas del Perú". Separata de la Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562. Tomo II. Universidad Hermilio Vallizán de Huánuco, Huánuco.

FONSECA MARTEL, César y otros

- 1967 "Situación actual de las comunidades de Catac, Mita, Huata y Tumpa". Vol. 1 y 2, Instituto Indigenista Peruano. Lima, (mimeo).

FUENZALIDA, Fernando y otros.

- 1968 Estructuras tradicionales y economía de mercado. La comunidad de Indígenas de Huayopampa. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

- 1966 El primer nueva corónica y buen gobierno. III Parte. Interpretada por el Teniente Coronel Luis F. Bustos Gálvez. Lima.

GONZALES HOLGUIN, Diego

- 1952 Vocabulario de la lengua general ... llamada Quichua 1608. Inst. de Historia. Univ. de San Marcos. Lima.

HERSKOVITS, M. J.

- 1952 Economic anthropology. Rev. Ed. Alfred A. Kropf. New York.

KOSOK, Paul

- 1959 "El valle de Lambayeque". Actas del II Congreso Nacional de Historia, 1958. Lima.

KROEBER, A. L.

- 1948 Anthropology. New York, Harcourt Brace and Co.

LEWIS, Oscar

- 1958 Village Life in Northern India. Studies in a Delhi Village Vintage Books. A Division of Random House. New York.

LIRA, Jorge

- 1944 Diccionario Kkechwa-Español. Universidad Nac. de Tucumán, Argentina.

MACERA, Pablo

- 1968 Mapas Coloniales de Haciendas Cuzqueñas. Seminario de Historia Rural Andina. San Marcos, Lima. (mimeo).

MANGIN, William

- 1964 "Estratificación Social en el Callejón de Huailas". Estudios sobre la cultura actual del Perú. San Marcos, Lima.
- 1967 Las comunales alteñas en la América Latina. Instituto Indigenista Interamericano. Serie: Antropología Social 5. México.

MARIATEGUI, José Carlos

- 1963 Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.
8va Ed. Empresa Editora Amauta. Lima.

MARX, Carlos

- 1968 El Capital. Fondo de Cultura Económica. 5ta. Ed. 3 tomos. México.

MATOS MAR, José

- 1969 "El pluralismo y la dominación en la sociedad peruana. Una perspectiva configuracional". Dominación y Cambios en el Perú Rural. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

MAUSS, Marcel

- 1967 The gift: Forms and functions of exchange in archaic societies. Norton Library, W.W. New York.

MAYER, Enrique

- 1970 "Mestizo e indio: el contexto sociocultural de las relaciones interétnicas". El Indio y el poder en el Perú. Perú Problema N. 4, IEP. Ed. Moncloa Campesinista. Lima.

MEGGERS, Betty J.

- 1960 "Ambiente y cultura en la cuenca amazónica: Un examen del determinismo ambiental. Estudios sobre ecología humana. Est. Monográficos. III, Unión Panamericana, Washington, D.C.

MISHKIN, Bernard

- 1960 "Los Quechuas contemporáneos". Separata de la Revista del Museo Nacional, Tomo XXIX. Lima.

MURRA, John V.

- 1964 "Rebaños y pastores en la economía del Tahuantinsuyo". Rev. Peruana de Cultura, órgano de la Comisión Nacional de Cultura. N. 2, Lima.
- 1967 "La visita de los Chupachu como fuente etnológica". Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562. Universidad Nacional Hermilio Valdizán de Huánuco. Huánuco.
- 1972 "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas". Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562. Tomo II. Universidad Hermilio Valdizán de Huánuco, Huánuco.

NASH, Manning

- 1967 "Social Context of Economic Choice in a small society" Tribal and Peasant Economies. Ed. George Dalton. American Museum Sourcebooks in Anthropology. The Natural History Press. Garden City, New York.

~~NUÑEZ DEL PRADO, Oscar~~

- 1965 "Aspects of Andean Native Life". Contemporary Cultures and Societies of Latin America. Editores Dwight B. Heath y Richard N. Adams. Random House. New York.
- 1949 "Chincheró, un pueblo andino del Sur". Revista de la Universidad del Cuzco, 97. Cuzco.

ORTIZ DE ZUÑIGA, Inigo

- 1967 Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562. Universidad Nacional Hermilio Valdizán de Huánuco, Huánuco.

PALERM, Angel

- 1961 "Evolución; unilineal, multilineal". La agricultura y el desarrollo de la civilización en Mesoamérica. Rev. Interamericana de Cs. Soc. Segunda Epoca, Vol. 1 N.2 Unión. Panamericana, Washington, D.C.
- 1967 Introducción a la teoría etnológica. Instituto de Ciencias Sociales. Universidad Iberoamericana, México.

POLANYI, Karl

- 1957 "The economy as Instituted Process". Trade and market in the early empires. Editado por Karl Polanyi y otros. The Free Press, Collier-Macmillan limited, New York.

PULGAR VIDAL, Javier

- 1946 Las ocho regiones naturales del Perú. Universidad de San Marcos, Lima.

QUIJANO, Anibal

- 1965 "La emergencia del grupo cholo y sus implicancias en la sociedad peruana". Tesis Doctoral, Facultad de Letras, San Marcos, Lima.

REDFIELD, Robert

- 1963 El mundo primitivo y sus transformaciones. Fondo de Cultura Económica. Mexico.

SAHLINS, Marshall D.

1965 "On the sociology of primitive exchange. Relevance of models for social Anthropology, A.S.A. Monograph I, London Tavistock Publications, New York.

1971 "Tribal Economies". Economic development and social change, American Museum Sourcebooks in anthropology. The Natural History Press. George Dalton Ed. New York.

SNYDER, Jean

1960 "Groups relations and social change in an andean village". Tesis Doctoral. Universidad de Cornell. Ithaca, New York.

STEIN, William

1961 Hualcan: Life in the Andes of Peru, Cornell University Press. Ithaca, New York.

TROLL, Carl

1958 "Las culturas superiores andinas y el medio geográfico". Rev. del Inst. Geográfico, San Marcos, N.5. Lima.

VALCARCEL, Luis E.

1961 "El Estado Imperial de los Incas". Separata de la Revista del Museo Nacional, Tomo XXX, Lima.

VALLEE, Lionel

1972 "La ecología subjetiva como elemento esencial de la verticalidad". Actas del XXXIX Congr. Intern. de Americanista. Vol.3. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

VARA CADILLO, N. Saturnino

1942 "El folklore en las fuentes del Marañón". Folklore, Año I, setiembre, Lima.

VARALLANOS, José

1959 Historia de Huánuco, Buenos Aires y Lima.

VASQUEZ, Mario C.

1955 "Cambios en la estratificación social en una hacienda andina del Perú". Rev. del Museo Nacional. Tomo XXIV. Lima.

1961 Hacienda, Peonaje y servilumbre en los andes peruanos, Monografías Andinas N.1, Editorial Estudios Andinos.

WAGLEY, Charles

- 1955 "On the concept of social race in the americans". Contemporary cultures and societies of Latin America Ed. Dwight B. Heath y Richard N. Adams. Random House, New York.

WITTFOGEL, Karl

- 1955 "Aspectos del desarrollo de las sociedades hidráulicas" Las civilizaciones antiguas del Viejo Mundo y de América. Estudios Monográficos, I. Unión Panamericana, Washington D.C.

WOLF, Eric R.

- 1957 "Closed corporate peasant communities in Mesoamerica and Central Java". Southwestern journal of anthropology, Vol. 13, N.1.
- 1966 Peasants, Prentice Hall INC, Englewood Cliffs. New Jersey. Foundations of Modern Anthropology Series, Marshall Sahlins, Editor.